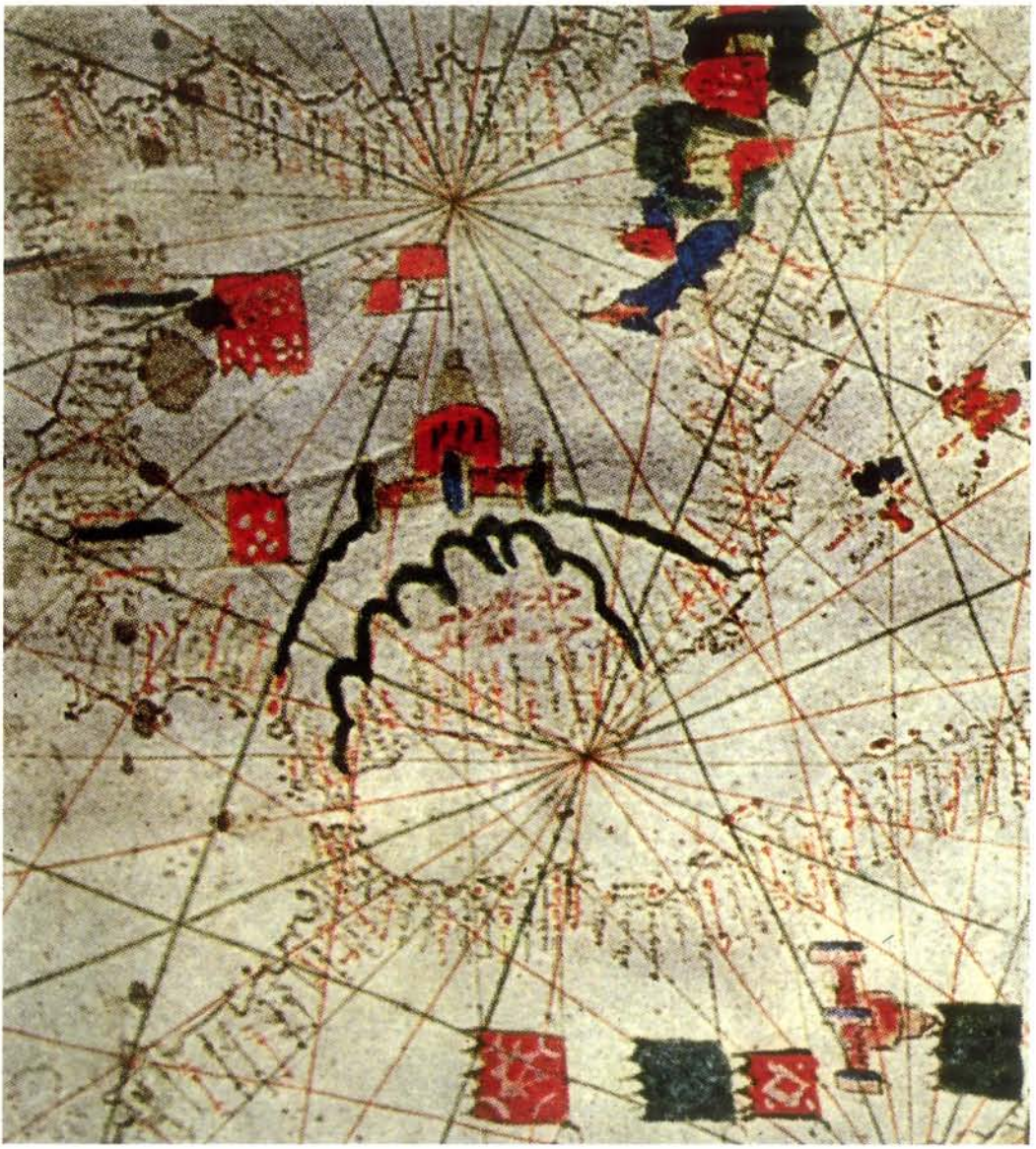
SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos



Núm. 13, Teruel-Alicante, 1996
Centro de Estudios Mudéjares - Instituto de Estudios Turolenses
Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

N.º 13

Teruel - Alicante, 1996

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

Director
María Jesús Rubiera Mata

Co-Director
Esteban Sarasa

Secretario de redacción
Luis F. Bernabé Pons

Coordinador
Francisco Javier Sáenz Guallar

Comité de redacción
Gonzalo Borrás Gualis
Míkel de Epalza
Francisco Franco Sánchez
Bernard Vincent
Jesús Zanón Bayón

Comité Asesor
Comité Científico del Centro de Estudios Mudéjares, con exclusión de las personas mencionadas anteriormente

Portada
Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia, Trípoli, 1463

Depósito Legal
Z-3335-98

Impresión
INO Reproducciones, S. A.
Ctra. de Castellón, km 3,800, Pol. Miguel Servet, nave 13, 50013 Zaragoza

Editores
CENTRO DE ESTUDIOS MUDÉJARES - INSTITUTO DE ESTUDIOS TUROLENSES
ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS DEL DEPARTAMENTO
DE FILOLOGÍAS INTEGRADAS - UNIVERSIDAD DE ALICANTE

El Centro de Estudios Mudéjares es una institución adscrita al Instituto de Estudios Turolenses y patrocinada por el Gobierno de Aragón, la Excma. Diputación Provincial de Teruel, el Excmo. Ayuntamiento de Teruel y la Caja de Ahorros de la Inmaculada

Administración
CENTRO DE ESTUDIOS MUDÉJARES
(Instituto de Estudios Turolenses, Apdo. de Correos 77, 44080 Teruel)

Correo electrónico
estudios.turolenses@trl.servicom.es

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO

AGUIAR AGUILAR, Maravillas, Profesora Titular de Universidad, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de La Laguna.

ANDÚJAR CASTILLO, Francisco, Profesor Titular de Universidad, Historia Moderna, Universidad de Almería.

BARRIO BARRIO, Juan Antonio, Profesor Titular de Universidad, Historia Medieval, Universidad de Alicante.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, Profesor Titular de Universidad, Historia Moderna, Universidad de Granada.

BERNABÉ PONS, Luis F., Profesor Titular de Universidad, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

CABEZUELO PLIEGO, José Vicente, Profesor Ayudante de Universidad, Historia Medieval, Universidad de Alicante.

CONTE CAZCARRO, Ánchel, Catedrático de Historia, I.N.B. San José de Calasanz, Barcelona.

EPALZA, Míkel de, Catedrático de Universidad, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, Profesor Titular de Universidad, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

GONZÁLEZ MARRERO, José Antonio, Profesor de Universidad, Universidad de La Laguna.

HARVEY, Leonard P., Profesor Emérito de Estudios Hispánicos de la Universidad de Londres, Oxford Centre for Islamic Studies, Oxford (Gran Bretaña).

HINOJOSA MONTALVO, José, Catedrático de Universidad, Historia Medieval, Universidad de Alicante.

INIESTA MAGÁN, José, Doctor en Historia Moderna y Contemporánea, Murcia.

MARTÍNEZ CARRILLO, M.ª de los Llanos, Profesora Titular de Universidad, Historia Medieval, Universidad de Murcia.

PACIOS LOZANO, Ana Reyes, Profesora Titular de Universidad, Biblioteconomía, Universidad Carlos III, Madrid.

RUBIERA MATA, M.ª Jesús, Catedrática de Universidad, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, Grupo de Investigación, Historia Moderna, Universidad de Granada.

VILAR, Juan B., Catedrático de Universidad, Historia Contemporánea, Universidad

Las opiniones científicas plasmadas en *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, tanto en artículos como en recensiones, son responsabilidad de los autores que las expresan, y la revista no se hace partícipe de ellas. En el caso de comentarios o debates científicos que pudieran producirse, no serán aceptados argumentos *ad hóminem*.

Sección
Mudéjares

LA DIFÍCIL CONVIVENCIA ENTRE CRISTIANOS Y MUSULMANES EN UN TERRITORIO FRONTERIZO. LA GOBERNACIÓN DE ORIHUELA EN EL SIGLO XV

*Juan Antonio Barrio Barrio**

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre los mudéjares hispánicos han experimentado un importante avance en las últimas décadas gracias a los artículos aparecidos en la revista *Sharq al-Andalus* y las ponencias y comunicaciones presentadas a los *Simposia* de Mudejarismo celebrados en Teruel. En esta línea de progreso también ha sido extraordinario lo que ha evolucionado el estado actual de nuestros conocimientos sobre los mudéjares valencianos gracias a los trabajos de Burns, Ferrer i Mallol e Hinojosa Montalvo, que han incidido especialmente en aspectos como la organización interna de la aljama, la demografía, la economía y la fiscalidad mudéjar. Las aportaciones de los dos últimos autores son fundamentales para entender aspectos vitales de las morerías mudéjares del sur del País Valenciano, encuadradas administrativamente en el territorio de la gobernación de Orihuela[1].

Sin embargo, uno de los aspectos que ha tenido un tratamiento secundario en la historiografía sobre los mudéjares valencianos ha sido el intento de establecer morerías reales en localidades como Orihuela y Monforte durante el siglo XV[2].

---

* Universidad de Alicante.

1. Una amplia bibliografía sobre estos autores y sobre el mudejarismo en general se puede encontrar en las páginas de la revista *Sharq al-Andalus* y en las ponencias y comunicaciones publicadas en los *Simposia* de Mudejarismo celebrados en Teruel.

2. Para Orihuela vid. A. NIETO FERNÁNDEZ, «La morería de Orihuela en el siglo XV», *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*, II, Universidad de Alicante, 1980, pp. 761-771. Para Castellón vid. C. DÍAZ DE RÁBAGO, *La morería de Castelló de la Plana (1462-1527)*, Castellón, 1994.

El presente artículo pretende abordar la difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en la gobernación de Orihuela en el siglo XV, a través de la problemática generada en torno al fracaso de la morería de Orihuela y al impulso dado por Juan II a la construcción de una morería real en la localidad de Monforte en 1459, a través de la concesión de una carta con las condiciones de poblamiento[3]. Monforte era en la segunda mitad del siglo XV una pequeña aldea dependiente de la villa de Alicante, situada en el valle de Elda y que contaba con una población mayoritaria de cristianos hasta la llegada de una serie de familias mudéjares de las morerías cercanas que intentaron colonizar estas tierras. Esta repoblación contrasta con el fracaso demográfico de la morería que erigieron las autoridades locales de Orihuela en la primera mitad del siglo XV.

Para entender la reacción que va a producir en comunidades cristianas como Orihuela y Alicante la creación de una morería en Monforte, conviene situar el proceso en el contexto histórico del territorio tras las traumáticas modificaciones que tendrá que soportar la población musulmana en su *modus vivendi* tras la conquista cristiana.

El desmoronamiento del poder árabe en al-Andalus y el impulso de la conquista cristiana en el siglo XIII, va a llevar la frontera de la cristiandad occidental hasta tierras valencianas y murcianas. Con la conquista cristiana, en la segunda mitad del siglo XIII, de las tierras al sur de Biar, la población musulmana se mantuvo concentrada sobre todo en zonas del interior, a pesar del incremento constante de la llegada de pobladores cristianos, sobre todo tras el fuerte impulso emprendido en la repoblación cristiana tras la represión de la revuelta mudéjar llevada a cabo por Jaime I. Ya desde finales del siglo XIII y principios del XIV, periodo que coincide con la incorporación de las tierras meridionales del reino de Valencia, la población del valle del Vinolopó era mayoritariamente musulmana, mientras que la población cristiana se concentraba en el litoral[4].

Estas morerías del interior albergaban una importante población musulmana que proporcionaba anualmente elevadas rentas tanto a la Corona como muy especialmente a los respectivos señores de las morerías situadas en el territorio. En las primeras décadas del siglo XIV los impuestos obtenidos de los mudéjares de Elche y Crevillente aportaron a la Corona la principal fuente de ingresos de las rentas reales obtenidas en la Procuración de Orihuela[5]. En el

3. Publicada por Enric GUINOT RODRÍGUEZ en *Cartes de Poblament Medievals Valencianes*, Valencia, 1991. Doc. n.º 310 (1459, octubre, 15), pp. 674-678.

4. M.ªT. FERRER I MALLOL, «Els sarraïns del regne de Múrcia durant la conquesta de Jaume II (1296-1304)», *Congreso Internacional Jaime II 700 años después. Actas, Anales de la Universidad de Alicante*, 11 (1997), pp. 173-200.

5. J.A. BARRIO BARRIO, «Las rentas reales en la procuración de Orihuela, 1305-1324», *Congreso Internacional Jaime II 700 años después. Actas, Anales de la Universidad de Alicante*, 11 (1997), pp. 43-64.

siglo XIV y XV las principales morerías del territorio son las de Elche, Crevillente y las situadas en el Valle de Elda, todas ellas bajo dependencia señorial, salvo breves periodos, como el comprendido entre 1305 y 1324 en que Elche y Crevillente se incorporaron al patrimonio real. Las morerías más pobladas de la gobernación están en el interior y bajo dominación señorial[6].

En la segunda mitad del siglo XV en el valle de Elda, poblado mayoritariamente por mudéjares, encontramos las villas y castillos de Elda, Aspe, Novelda, Petrer y el lugar de Salinas que generaban una amplia gama de rentas sobre la producción agraria, las actividades industriales y sobre el comercio[7].

La posición de los cristianos ante las morerías de la gobernación

La actitud y la posición mostradas por las autoridades de Orihuela, la localidad de realengo más importante de la gobernación y con población mayoritaria cristiana, fueron ambivalentes frente a la población mudéjar. Por una parte intentando atraer a musulmanes para poblar la localidad y construir una morería, facilitando el asentamiento de los nuevos pobladores, y por otra manifestando su rechazo hacia los miembros de esta misma comunidad religiosa que vivían en morerías cuya población era en su mayoría musulmana, como las cercanas localidades de Novelda, Aspe, Elda, etc. Hay un deseo de convivir con un grupo de musulmanes que se encuentran en una situación de minoría en Orihuela al mismo tiempo que se van a manifestar una serie de tensiones con los musulmanes que en situación de mayoría viven en las citadas morerías.

Los temores que manifiestan estos cristianos que gobiernan en un municipio como Orihuela demuestran que para ellos ni la conquista llevada a cabo por sus antepasados ni la represión de las revueltas capitaneadas por mudéjares han terminado con el peligro de la frontera interna, que hay que reconquistar empleando las armas si es preciso.

Para los oriolanos el moro puede ser peligroso. En unos capítulos redactados en 1433 para solucionar el problema del Vicariato, las autoridades

6. En la ponencia que presentó Dolors Bramón sobre los mudéjares valencianos en el IV Simposio Internacional de Mudejarismo celebrado en Teruel en 1987 dejó totalmente claro que los mudéjares en sus migraciones prefieren asentarse en territorio señorial: «Estado de cuestión de los estudios económicos sobre los mudéjares valencianos», Teruel, 1992, p. 234.

7. J.A. Barrio Barrio y J.V. Cabezuelo Pliego, «Rentas y derechos señoriales de las morerías del valle de Elda a finales del siglo XV», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 19-21 septiembre de 1996 (en prensa).

locales exponían el caso de un asesino musulmán que se había convertido engañosamente al cristianismo y lo definían como "tan malvada persona e moro dispost a tot mal a fer"[8]. En el mismo documento los oriolanos se sienten vejados por el obispo de Cartagena, ya que como súbditos del rey de Aragón son tratados con clara discriminación respecto a los castellanos, ya que a un castellano, incluso si es musulmán o judío, se le cobra un morabetino que vale cuatro dineros pero si es catalán se le cobra un sueldo que vale tres veces más (12 dineros)[9]. El hecho de que se les discrimine frente a judíos o musulmanes hace todavía más grave la ofensa y ante la posibilidad de que la villa sea tomada por granadinos se cita textualmente "per enemichs del senyor Rey e de la Santa Fe Catholica"[10]. Haciendo igualmente referencia al peligro de los moros granadinos que esperan en los caminos despoblados a los cristianos para apresarlos y llevarlos al corral de Granada[11].

TEMORES Y TENSIONES CON LAS MORERÍAS DEL TERRITORIO

Los miedos de los gobernantes cristianos de Orihuela ante el Islam peninsular en la primera mitad del siglo XV, como veremos en las líneas siguientes, se pueden resumir en tres: morerías muy pobladas, cercanas e insuficientemente controladas militar y jurisdiccionalmente; los delitos impunes de *plagi* y *collera* perpetrados por musulmanes; y la libertad de acción y movimiento de los almogávares granadinos.

Los gobernantes de Orihuela en el siglo XV advertían un claro peligro en las morerías cercanas. En 1417, alboreando el reinado de Alfonso V, las autoridades locales de Orihuela tenían una percepción clara y nítida de la realidad fronteriza. Situaban su territorio rodeado de dos fronteras exteriores: el reino de Castilla y el granadino, y en retaguardia una frontera interior[12], haciendo referencia a las comunidades mudéjares que circunvalaban el territorio oriolano a las que consideraban como enemigas de la cristiandad. En el valle de Elda cifraban en más de tres mil el número de potenciales enemigos, que estaban ubicados a cinco leguas. A tres o cuatro leguas tenían las morerías de Elche, Crevillente, Asprella[13], Albatera, Abanilla, Fortuna y el valle de

8. A(rchivo) M(unicipal) de O(rihuela), Contestador, n.º 21, f. 115r (1433, diciembre, 15).
9. AMO, Contestador, n.º 21, f. 112 r-v (1433, diciembre, 15).
10. AMO, Contestador, n.º 21, f. 116v (1433, diciembre, 15).
11. AMO, Contestador, n.º 21, f. 125v (1433, diciembre, 15).
12. J.E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, «Los mudéjares valencianos y el reino nazarí de Granada. Propuestas para una investigación», *En la España Medieval. Homenaje a Salvador de Moxó*, Madrid, 1982, I, pp. 643-666.
13. Alquería de Elche habitada por mudéjares con aljama independiente de la de Elche en el siglo XIV. M.ªT. FERRER I MALLOL, *Les aljames sarraïnes de la Governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona, 1988, pp. 64-65.

Ricote, en las que calculaban en más de cinco mil el número de mudéjares[14]. Por una parte las morerías más pobladas situadas en la frontera interna de la gobernación, como la de Elche y las del valle de Elda, y por otra, las morerías más pobladas de la frontera exterior situadas en el reino de Murcia, como las del valle de Ricote y las de Abanilla y Fortuna, que eran los dos núcleos mudéjares más próximos a la frontera cuando el reino de Murcia quedó dividido tras el tratado de Torrellas-Elche de 1304-1305[15].

Algunos de los incidentes más espectaculares entre Orihuela y las comunidades mudéjares de la gobernación se produjeron en la década de 1420, como muestra del recelo entre cristianos y musulmanes.

En marzo de 1420 unos moros de Crevillente y Novelda atacaron la huerta de Orihuela matando a algunas personas y cautivando a otras. Para castigar la acción, el gobernador y su lugarteniente se aprestaron a detener a los sospechosos que se encontraban en el lugar de Novelda, negándose el señor del lugar, Pere Maça, a entregar a los musulmanes acusados ya que poseía el mero y mixto imperio sobre el lugar.

Esta negativa obligó al gobernador a organizar una hueste para apresar a los culpables, que se encontró con la resistencia armada de Pere Maça, que había reunido unas tropas, con peones y caballeros, para impedir la acción militar del gobernador, evitando que el oficial real detuviese a los acusados de la acción en la huerta de Orihuela. Ante estos hechos tan graves se produjo la intervención real, a través de sendas recriminaciones que cursó Alfonso V al gobernador y a Pere Maça. El rey pedía al gobernador que ejerciera su jurisdicción con justicia y por vía civil, sin emplear la fuerza de las armas, para evitar escandalos e inconvenientes y le informaba que había ordenado a Pere Maça la detención de los culpables y su encierro en prisión[16]. Al mismo tiempo Alfonso V se dirigía a Pere Maça para mostrarle su profunda indignación por su actuación, al reunir tropas para resistir al gobernador[17]. Las palabras del rey son elocuentes: "son maravellats mas encara indignats contra nos per les dites coses per nos axi atentades en menispreu de nostra Reyal maiestat e correccio digne de gran e a gra punicio"[18].

14. J.A. BARRIO BARRIO, «La frontera marítima en Orihuela durante el reinado de Alfonso V (1416-1458)», *La Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Lorca-Vera, 22/24 noviembre 1994.

15. M.ª T. FERRER I MALLOL, «Els sarraïns del regne de Múrcia durant la conquesta de Jaume II...». Sobre los mudéjares murcianos vid. A.L. MOLINA MOLINA y M.ª C. VEAS ARTESEROS, «Situación de los mudéjares en el reino de Murcia (siglos XIII-XV)», *La sociedad murciana en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*, Murcia, 1996, pp. 65-83.

16. A(rchivo) del R(eino) de V(alencia), Real, reg. 232, f. 31v (1420, marzo, 14).

17. ARV, Real, reg. 232, f. 32r (1420, marzo, 14).

18. *Ibídem*.

La intervención de Alfonso V ponía las causas en su sitio, ya que ordenaba al gobernador juzgar a los mudéjares en Novelda, sin vulnerar de esta forma los derechos jurisdiccionales del señor del lugar.

El ataque realizado por musulmanes de Crevillente y Novelda en 1420 a la huerta de Orihuela evidenciaba el peligro que suponía la comunidad mudéjar de Crevillente para los cristianos que habitaban en Orihuela y su huerta. Para intentar garantizar su seguridad Alfonso V ordenó al gobernador en 1424 que junto a los jurados de Orihuela tomase las medidas oportunas, militares y judiciales, para proteger a los cristianos de Orihuela y de los lugares de Catral y Almoradi[19].

En 1421 se desarrollaba un conflicto jurisdiccional entre las autoridades locales oriolanas y el procurador de Elche. El motivo de discordia era un "moro plagiario" detenido en Elche[20]. Las autoridades de Orihuela reclamaban la jurisdicción sobre el detenido para el gobernador del territorio, mientras que el procurador de Elche se la arrogaba por unos privilegios concedidos por la reina. En reclamación elevada a la soberana, los munícipes oriolanos se lamentaban de esta situación y afirmaban con rotundidad que esta medida iba contra los fueros del reino y les perjudicaba gravemente, ya que Crevillente estaba poblada exclusivamente por mudéjares y Elche en su mayoría también y la gobernación se encontraba en frontera del reino de Granada y los habitantes de estas dos localidades habían cometido habitualmente el crimen de plagio con correligionarios del reino de Granada. Afirmaban además que dichos actos se habían realizado cuando el gobernador de Orihuela había sido privado de la jurisdicción sobre los delitos de plagio y *collera* en estas localidades señoriales, en beneficio de su procurador que no la ejecutaba por las amenazas de los mudéjares de despoblar la localidad.

En este contexto y según lo expuesto por las autoridades de Orihuela los musulmanes cautivaban y mataban a cristianos: "esser fets e perpetrats per los dits moros molts cativeris e morts de vostres vasalls cristrans"[21].

Cuando se producía un ataque sobre cristianos y se seguía el rastro a los atacantes, la pista llevaba a las morerías de Elche y Crevillente y como el gobernador no podía entrar en estas plazas para liberar a los cristianos cauti-

19. ARV, Real, reg. 32, f. 93r (1424, julio, 4).

20. El conocimiento del crimen de *plagi* o *collera* correspondía en exclusiva a la justicia regia y hacía referencia al rapto de personas con el objetivo de obtener un beneficio económico ilegal por su rescate o su venta como esclavos. J.V. CABEZUELO PLIEGO, *Poder Público y Administración Territorial en el reino de Valencia, 1239-1348. El Oficio de la Procuración*, Universidad de Alicante, 1996, Tesis doctoral inédita, tomo II, f. 855. Gentileza del autor.

21. AMO, n.º 19, f. 50v.

vos y apresar a los malhechores, esta situación tenía atemorizados a los habitantes cristianos del término de Orihuela.

En esta misma carta las autoridades locales oriolanas aseveraban que si el gobernador recibía la jurisdicción sobre estos crímenes, los mudéjares abandonarían estas actividades y el territorio estaría en paz[22].

Otro momento de inestabilidad se produjo en noviembre de 1427. En una reunión del *consell* de Orihuela celebrada el diecinueve de noviembre[23], el gobernador Pere Maça informó que estando en Novelda fue advertido sobre un "moro plagiario" que se encontraba en Elda y había pasado otros musulmanes de la corona de Aragón al reino de Granada y apresado cristianos que llevaba al reino de Granada. Por lo que acudió inmediatamente al lugar de Elda con el noble Pere Rocafull, donde toparon con la resistencia que les presentó el alcaide del castillo y procurador de la villa, que se negó a entregar al mudéjar plagiario, alegando que en la tierra de mosén Corella, señor del lugar, no reconocía a ningún oficial del rey. Además el alcaide había alborotado a los musulmanes que estaban armados con lanzas y ballestas, dispuestos a matar a Pere Maça y a su compañía. Por lo que el gobernador tuvo que abandonar el lugar huyendo precipitadamente.

El *consell* de Orihuela, tras ser informado de todos estos hechos personalmente por el gobernador, le aconsejó convocar la hueste de la gobernación con tropas de peones y caballeros para reprimir la revuelta de los mudéjares de Elda y para restituir la ofensa causada al rey: "per forma que sia reintegrada la injuria que es stada feta a la persona del dit molt alt senyor Rey"[24].

En la siguiente reunión que celebró el *consell* oriolano el 27 de noviembre, el propio gobernador informó que la hueste que acudió al valle de Elda para acabar con la resistencia de los mudéjares del lugar tuvo que actuar con contemplación por la llegada de dos mensajeros de Valencia, que en nombre del rey pedían a Pere Maça que no tomase la villa por la fuerza de las armas. Por ello fue ocupada en nombre del rey, con la instalación de las enseñas reales. Además el gobernador nombró un nuevo alcaide en el castillo, y oficiales en el *consell* en nombre del rey. Aunque el documento no aclara las medidas expeditivas tomadas por la expedición, es probable que la llegada de los mensajeros valentinos evitara un baño de sangre[25].

Sobre la importancia de las morerías del valle de Elda tenemos un dato de 1460 que sirve para calibrar tanto la demografía mudéjar en el territorio como el potencial valor económico de sus aljamas. El 5 de abril de 1460 Juan

22. AMO, n.º 19, ff. 50v-51r (1421, febrero, 23).
23. AMO, n.º 20, ff. 148v-150 (1427, noviembre, 19).
24. AMO, n.º 20, f. 150r.
25. AMO, n.º 20, ff. 150r-151v (1421, noviembre, 27).

II enviaba una carta a Jaume Roca, baile general del reino de Valencia *dellà Xixona*, para informarle de las quejas que había recibido de los mensajeros de Alicante y Orihuela por las grandes morerías pobladas del valle de Elda, que alcanzaban una cifra de entre setecientas y mil casas, lo que podía suponer un peligro ya que se encontraban en frontera con Castilla y en los confines del reino de Granada. Para los cristianos el paso por dichos lugares era muy peligroso por la posibilidad de entrada de almogávares en el territorio, dadas las facilidades que éstos tenían por el apoyo prestado en territorio de la gobernación oriolana por sus correligionarios de las morerías[26].

Así, cuando se inicia el poblamiento de la localidad de Monforte por mudéjares la reacción de las autoridades locales de Orihuela será virulenta. En un escrito remitido al rey le informan que la llegada de mudéjares a Monforte está alejando del lugar a los pobladores cristianos y está privando a este islote cristiano, en territorio de "moros", de defensores ante la llegada de almogávares granadinos que actúan impunemente en el territorio.

Evidentemente, para las autoridades cristianas de Orihuela los musulmanes que vivían en Elche, Crevillente y el valle de Elda eran enemigos potenciales por su complicidad con los almogávares granadinos, pero si alguno de estos mismos musulmanes acudía a poblar Orihuela era recibido con los brazos abiertos. La benevolencia con los mudéjares se produce cuando son necesarios retomando la frase clásica de Gual[27] y pueden ser controlados. Este utilitarismo de los mudéjares impulsó la construcción de la morería de Orihuela y la política de atracción de pobladores musulmanes a la localidad.

Atracción de mudéjares. Intentos de creación de morerías propias. La morería de Orihuela en el siglo XV

Frente a esta actitud de confrontación con las morerías de la gobernación, la ciudad de Orihuela realizó durante la primera mitad del siglo XV un esfuerzo denodado para atraer a pobladores musulmanes a su localidad y poder establecer una morería próspera.

Ante el rechazo a miembros de comunidades que practican otra religión y son potencialmente peligrosos como quinta columna, también es posible encontrar motivaciones económicas en estos recelos. El caso de Monforte demuestra cómo los cristianos que poblaban esta localidad son desalojados pacíficamente por la llegada de familias musulmanas laboriosas que com-

26. ARV, Real, 92, ff. 105r-(bis)-106v-(bis) (1460, abril, 5).

27. M. Gual Camarena, «Los mudéjares valencianos en la época del Magnánimo», *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Palma de Mallorca, 1959, t. I, p. 469. Utilizada por Dolors Bramón en su obra *Contra moros y judíos*, Barcelona, 1986, p. 78.

pran casas y tierras y progresan económicamente arrinconando a algunas familias cristianas que abandonan la localidad.

En Orihuela ya conocían esta problemática, al menos desde principios del siglo XV, por las ordenanzas que aprobó su *consell* en 1417 y 1451, prohibiendo a los vecinos de Elche y Crevillente, localidades con población musulmana, coger junco, carrizo y realizar sosa en el término de Orihuela[28].

Orihuela había perdido la mayor parte de su población mudéjar tras la guerra de los dos Pedros. Durante la primera mitad del siglo XV el *consell* de Orihuela, ante la necesidad de mano de obra para las tareas agrícolas de la huerta[29], intentó atraer pobladores mudéjares y establecer una morería en la localidad. Los únicos datos demográficos fiables que conocemos para estudiar la inmigración en este período proceden de un cuaderno –*llibre de avehinaments*– que recoge los avecindamientos registrados en Orihuela entre 1421 y 1428[30] y presenta un total de 128 pobladores y sus respectivas familias. La mayoría de los inmigrantes son cristianos. Sólo hay ocho familias de judíos y tres de musulmanes que procedían de Elda y Elche. El poco atractivo que presentaba Orihuela para los pobladores musulmanes en este periodo coincide además con una década en la que hubo episodios críticos entre la villa de Orihuela y las comunidades de Elche y Elda.

Para la construcción de la morería de Orihuela y su repoblación, hay una primera licencia concedida en octubre de 1431 por Alfonso V a las autoridades reales y locales de Orihuela para fijar las condiciones de poblamiento de la morería. Asimismo el monarca autorizaba a los musulmanes del reino a acudir a poblar dicha morería sin necesidad de pedir licencia al baile[31]. El Magnánimo había prohibido en noviembre de 1418 a los mudéjares del reino pasar de la línea de Biar hacía el sur bajo pena de cautiverio, ante la posibilidad de huida al reino de Granada. A petición del *consell* de Orihuela, Alfonso V concedió este permiso a los mudéjares del reino, con la salvedad que tenían que dirigirse desde el punto de destino directamente a Orihuela y presentarse al justicia criminal y los jurados de la localidad nada más llegar, debiendo realizar el avecindamiento con el juramento pertinente de habitar y residir en la villa[32]. Para obtener esta facultad los argumentos expuestos por las autoridades oriolanas eran la despoblación de la villa y es-

28. AMO, Contestador, n.º 16, f. 136r (1417, agosto, 21); n.º 29, f. 35v (1451, febrero, 6).

29. A. NIETO FERNÁNDEZ, «La morería de Orihuela en el siglo XV...», p. 762.

30. Un estudio sobre la inmigración en Orihuela a partir de los datos recogidos en dicho cuaderno fue presentado a las II Jornadas de Estudios sobre la Población Valenciana, celebradas en Orihuela los días 23, 24 y 25 de septiembre de 1996 con el título «La inmigración en Orihuela entre 1421 y 1428».

31. E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Cartes de Poblament Medievals...*, doc. n.º 309 (1431, octubre, 10), pp. 672-674.

32. ARV, Real, 50, ff. 16v-17r (1431, agosto, 1).

pecialmente la escasez de labradores para cultivar la feraz huerta que era una de las partes más importantes del término y causa de la repoblación y el crecimiento de la localidad. En la defensa de su solicitud informaron al monarca que algunos mudéjares del reino habían manifestado su deseo de poblar Orihuela si se revocaba la provisión que les limitaba su circulación por el sur del reino: "alguns moros del dit Regne han en voluntat de star e fer lur domicili en la dita vila en correar laurar e cultivar la dita orta"[33].

En 1446 tras el acuerdo correspondiente del *consell* oriolano, el municipio adquirió unos solares para edificar diez casas y una mezquita y facilitar de esta forma el establecimiento de los mudéjares en la localidad. De los gastos municipales en obras públicas en 1446 el 77 % se destinó a la obra de la morería, con una inversión superior a los 5.000 sueldos[34]. En 1446 se realizó un pregón público de los capítulos de la morería aprobados en 1431 dirigido a las aljamas del reino de Valencia y de Castilla[35]. Los primeros pobladores se establecieron en 1447 y la obra definitiva de la morería tuvo que terminar entre 1448 y 1449[36]. Precisamente en 1449 ante las pocas familias musulmanas llegadas a Orihuela y el cierre de algunas casas de la morería por sus pobladores musulmanes, que se habían ido a Elche[37] conservando la propiedad, el *consell* aprobó diversas ordenanzas para incentivar la llegada de nuevos pobladores de localidades como el valle de Elda, que serían aceptados inmediatamente como nuevos vecinos. Las autoridades locales entregarían estas casas a los nuevos ocupantes musulmanes, estableciendo que debían habitar en la morería con su familia de forma continua, si querían conservar sus casas.

Por otra parte, los mudéjares solicitaron al *consell* que no permitiera que en la morería habitara entre ellos ningún cristiano, ni por alquiler ni por compra, ni que construyeran casas en la morería. El *consell* ordenó que ningún cristiano pudiera estar en la morería. El *consell* también determinó que en cumplimiento de los capítulos de la morería los mudéjares pudieran elegir alcadí y aljama.

A pesar de todas estas ventajas concedidas a los nuevos pobladores mudéjares, la morería oriolana quedaba despoblada en 1451 y en ese mismo año el municipio aprobaba la edificación de un monasterio en el solar de la morería, cediendo la propiedad del mismo a los franciscanos[38].

33. ARV, Real, 50, f. 16v (1431, agosto, 1).
34. J.A. BARRIO BARRIO, *El ejercicio del poder en un municipio medieval: Orihuela 1308-1479*, Alicante, 1993 (tesis microfichada).
35. AMO, Contestador, n.º 27, f. 114 (1446, noviembre, 11).
36. A. NIETO FERNÁNDEZ, «La morería de Orihuela en el siglo XV...», p. 767.
37. *Ibídem*, p. 770.
38. *Ibídem*, pp. 770-771.

Un año antes el *consell* de Orihuela, a pesar del gasto realizado en inversiones públicas, tuvo la "delicadeza" de aprobar una ordenanza vejatoria y represiva hacia los mudéjares y judíos de Orihuela y que afectaba también a sus correligionarios transeúntes. La medida obligaba en Orihuela y en todo su término, a todos los judíos y musulmanes, vecinos o no, a arrodillarse y orar siempre que escuchasen la señal de que en las iglesias se elevaba el cuerpo de Cristo, conforme a una práctica que recientemente se había introducido en Orihuela, cuando escuchasen la señal de la oración que se acostumbraba decir cada noche, al ponerse el sol, cuando vieran la cruz y el paso del viático por la ciudad o las aldeas del término[39]. Una medida similar estaba en vigor en el reino de Valencia desde 1314, por la que los judíos tenían que arrodillarse en muestra de reverencia si coincidían con el paso público del Santísimo Sacramento[40].

El edicto, que fue pregonado públicamente, era un desprecio a los miembros de ambas comunidades religiosas ya que literalmente expresaba que "nos volen agenollar ne fer oraçio a llur creador". Además esta actitud para los cristianos era despreciable, ya que "en gran menys preu de deu e vergonya de xristians voler comportar tan gran inobediencia com per los dits moros e juheus es comesa vers nostre senyor deu". Por ello obligaban a judíos y musulmanes a humillarse públicamente a diario: "los dits juheus e moros devotament se sien tenguts agenollar e fer aquella reverençia e honor ques pertany com a lur senyor e credor".

La multa fijada por vulnerar esta ordenanza era de 5 sueldos por cada infracción. El importe se destinaría en dos terceras partes para obras de reparación de dos iglesias de la localidad, siendo la cantidad restante para el acusador. El impago de la multa equivalía a cinco días de arresto en la cárcel de la ciudad. Sobre esta multa no se podía hacer gracia o remisión como en otros delitos[41]. La medida afectaba de la misma manera a los judíos y musulmanes cautivos en Orihuela y su término.

La creación de la morería de Monforte

Durante el siglo XIV Nompot, nombre antiguo de Monforte, fue una aldea dependiente de Alicante con la que mantuvo rivalidades y pleitos para

39. AMO, Contestador, n.º 29, f. 8r (1450, diciembre, 27).

40. D. Bramón, *Contra moros y judíos*, Barcelona, 1986, pp. 51-52.

41. El Justicia criminal de Orihuela tenía la prerrogativa de absolver las multas, igual que el justicia de Valencia, quien desde tiempos de Jaime I podía perdonar cualquier tipo de sanción civil y criminal, excepto aquellos delitos graves penados con mutilación o muerte. J.A. Barrio Barrio, *Gobierno municipal en Orihuela durante el reinado de Alfonso V, 1416-1458*, Alicante, 1995.

poder obtener su independencia[42]. Desde principios del siglo XIV estaba poblada por propietarios libres en su mayoría cristianos, aunque también hubo una población musulmana minoritaria[43].

La principal actividad económica de los mudéjares que se instalaron en Monforte en la segunda mitad del siglo XV era la agricultura, como en sus zonas respectivas de origen donde conservaban tierras que labraban. En las tierras de origen los cultivos eran el trigo, cereales menores como panizo, centeno y la cebada, además de la pasa y los higos. Una producción similar es la que debieron cultivar los mudéjares que se instalaron en Monforte.

En el siglo XIV la corona había refrendando un acuerdo entre Alicante y Monforte, que eximía a la aldea de ciertas contribuciones comunales, para aliviar a sus habitantes del gasto realizado en los servicios de vigilancia del territorio prestados a la corona, ante la entrada de almogávares granadinos[44]. Dado el poblamiento cristiano de la aldea y por su ubicación estratégica, por la cercanía de las comunidades mudéjares del valle de Elda, sospechamos que desde la conquista cristiana a la aldea y a sus habitantes se les confió esta misión de vigilancia y persecución de los almogávares.

Juan II aprobó en 1459, a instancias de los musulmanes de Monforte, capítulos para establecer una morería real[45]. En la exposición del texto aprobado se recoge lo beneficioso que había sido la llegada de mudéjares a Monforte para la reactivación económica de la localidad e incluso para los propios cristianos.

Los capítulos aprobados por Juan II

El 15 de octubre de 1459 Juan II aprobó unos capítulos que le habían sido presentados por Taher Alazarach como síndico de la aljama de la morería de Monforte. En primer lugar exponía los motivos de su solicitud y las ventajas del establecimiento de una morería real en Monforte.

– Recientemente se había edificado una "bella" morería en el lugar de Monforte. La aljama planteaba al rey que podía producir un aumento de las regalías y derechos de la corona, con la construcción de más de veinticinco

42. Para el intento de segregración de Monforte en el siglo XIV vid. J.V. Cabezuelo Pliego, «Un caso fallido de segregación en el Medio Vinalopó a mediados del siglo XIV. La aldea de Nompot», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, n.º 9, Homenaje al Dr. D. Juan Manuel del Estal Gutiérrez, Alicante, 1995, pp. 241-255.

43. M.ªT. Ferrer i Mallol, *Les aljames sarraïnes de la Governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona, 1988, pp. 14-15.

44. J.V. Cabezuelo Pliego, «Un caso fallido de segregación...», pp. 246-247.

45. ARV, Real, 283, ff. 136v-139v (1459, octubre, 15). E. Guinot Rodríguez, *Cartes de Poblament Medievals...*, doc. n.º 310 (1459, octubre, 15), pp. 674-678.

casas y mezquita. Asimismo se compraban casas y solares para edificar nuevas viviendas para atraer a nuevos pobladores. También se compraban heredades y otros bienes para habitar permanentemente en dicho lugar.

Por ello se producía una llegada constante de nuevos pobladores que establecían sus casas en la localidad. La morería estaba siendo repoblada por mudéjares procedentes deì Xarch, Crevillente, Aspe, Elda y Novelda. Todos estos pobladores se convertían en súbditos del rey al instalarse en la morería de Monforte. Además la llegada de nuevos pobladores era beneficiosa para la regalías de la Corona y para el lugar, ya que estaba aumentado el valor del precio de la tierra, que había subido de veinte florines a cincuenta florines. En la propuesta presentada por el síndico se resaltaba que los nuevos pobladores musulmanes iban a contribuir en las obras del castillo y en otras cargas vecinales, como sisas y otras imposiciones municipales. Con estas contribuciones podían ayudar a los cristianos del lugar.

Para poder acudir a poblar Monforte los mudéjares de Novelda habían tenido problemas en su lugar de origen con las autoridades de la localidad, que les impedían recoger y llevarse los frutos y productos de sus cosechas. Además se les había amenazado y presionado para que retornasen a Novelda, además de recibir "e moltes altres vexacions les quals serien largues explicar"[46]. Alegaban los nuevos pobladores monfortinos que lo normal era que los señores permitiesen a sus vasallos abandonar libremente sus casas para instalarse en otra localidad, y poder recoger y llevarse sus frutos y cosechas pagando los impuestos correspondientes. Esta situación se producía en diferentes localidades donde mudéjares de un lugar poseían casas y tierras en otras localidades:

- Mudéjares de Albatera poseen heredades en Aspe.
- Mudéjares de Aspe tienen casas y heredades en Elche.
- Mudéjares de Novelda tienen casas y heredades en Aspe.
- Mudéjares de Orihuela tienen heredades y casas en Elche.

Estos musulmanes, que contribuyen con las cargas correspondientes al señor del lugar donde tienen heredades y casas, no tienen ningún problema para sacar las cosechas producidas en estos lugares. Lo expuesto anteriormente demuestra que frente a las fronteras jurisdiccionales que fijaban las leyes sobre cada territorio y las barreras mentales que establecen los hombres en cada comunidad, la población musulmana de la gobernación se muestra en esta centuria interesada en la movilidad espacial para el mejor aprovechamiento de los recursos del territorio.

46. ARV, Real, 283, f. 137r.

Por todo ello los mudéjares de Monforte solicitaban a Juan II la aprobación de los siguientes capítulos:

1. Que el baile general *dellà Xixona* nombre en dicha morería un alcadí que tenga jurisdicción sobre los "moros" de dicho lugar según Xuna e Sara y según costumbre practicada en otras morerías del reino de Valencia. El rey acepta la petición.

2. Que los "moros" de dicha morería puedan elegir dos jurados y *vells aljama* y un *çahat medina* para ejecutar las órdenes de aquellos, y un alamí que es denominado mustaçaf. La elección se debe celebrar cada año en el mes y día correspondiente, según la forma acostumbrada. Los cargos de jurados, *çahat medina* y alamí serán designados por el alcadí y *vells* de la aljama. Correspondiendo al baile general o su lugarteniente la confirmación. Si el baile o su lugarteniente no considera idóneos a los elegidos, podrá designar a otros en su lugar. El rey acepta todo lo anterior y dispone que el resultado de las elecciones debe presentarse cada año al baile general o a su lugarteniente el último día del año.

3. Como algunos de los mudéjares que acuden a Monforte son maltratados por las autoridades del lugar de origen, como es el caso mencionado de Novelda, solicitan al rey protección contra este tipo de abusos y poder acudir a poblar Monforte sin sufrir vejaciones y no perder el derecho de uso sobre las tierras y casas que tuvieran en sus lugares de origen y poder acudir sin temores a estas localidades a cultivar sus tierras. Piden poder disfrutar en igualdad de condiciones del trato que por ejemplo reciben los vasallos de señores que tienen propiedades en localidades de realengo y no son perturbados en el uso y disfrute de estos bienes. Por ello solicitan poder sacar de estos lugares los productos que cultivaban como trigo, panizo, centeno, cebada, pasa y los higos. El rey acepta esta exigencia. La principal obligación de los mudéjares que acudían a poblar Monforte era prestar juramento ante los jurados de Alicante y ante el baile general de "fer vassallatge en lo dit loch" y tener aquí su domicilio y casa principal al menos durante los próximos cinco años y habitar en dicho lugar con sus mujeres, hijos y familia. Por incumplir esta obligación serían castigados con una multa de mil sueldos[47], sin poderse realizar remisión alguna sobre dicha pena. Además se fija la obligación para todo poblador musulmán que durante los dos primeros años debe construir por su cuenta una casa "ben fortificat e abte para poder star e habitar en aquell" con la supervisión del baile general o su lugarteniente o pagar a dicho baile el importe de obrarla. Para el cumplimiento del presente capítulo los nuevos pobladores debían presentar al baile las garantías y fianzas suficientes.

47. Dividida la multa en tercias. Una para el rey, otra para la obra del castillo de Monforte y la tercera para la obra del castillo de Alicante.

4. Para la tranquilidad de los habitantes del lugar se solicitaba al rey prohibir a cualquier oficial, excepto al baile general y su lugarteniente, entrar en la morería para juzgar o realizar cualquier acto. Esta potestad sólo podía ser ejercida por el baile general o su lugarteniente, como juez ordinario en las causas entre mudéjares. Se afirmaba en la solicitud que otros oficiales reales, refiriéndose con toda seguridad al gobernador, bajo la excusa de administrar justicia, realizaban vejaciones a los mudéjares, perjudicando el oficio de la bailía general y a los propios musulmanes. El rey acepta que se practique como en otras morerías del reino de Valencia.

Estos capítulos permitían a los mudéjares de las morerías cercanas instalarse en el lugar de Monforte en condiciones ventajosas bajo la dependencia de la Corona en la reciente creada morería real. Situación que va a provocar la reacción adversa de las comunidades cristianas de Orihuela y Alicante.

Problemas causados a los cristianos por la morería de Monforte

Ante la concesión de los capítulos de la morería de Monforte en octubre de 1459, la reacción de las comunidades cristianas de Orihuela y Alicante fue inmediata. En abril de 1460 el rey escribía a Jaume Roca, baile general del reino de Valencia *dellà Xixona*, ante las quejas presentadas por los mensajeros de Orihuela y Alicante:

– Informan al rey que las morerías del valle de Elda están muy pobladas, entre setecientas y mil casas. Situadas en frontera de Castilla y cerca del reino de Granada.

– Cuando musulmanes almogávares del reino de Granada entran en el reino pasan cerca de Monforte. Si este lugar es destruido los almogávares granadinos y los renegados cristianos podrán saltear, matar y atacar a los cristianos que pasan cerca de dicho lugar, ya que la localidad poblada de cristianos más cercana a Monforte es Elche, que está a más de tres leguas de distancia de dicho lugar[48]. En el lugar de Monforte el número de casas se sitúa entre sesenta y setenta. Aplicando el coeficiente 4,5 nos lleva a una población aproximada en el ecuador del siglo XV en torno a los 300 habitantes[49].

– Gracias a la existencia de este lugar se han evitado homicidios, crímenes de *collera*, robos y otros delitos. Si el lugar de Monforte no estuviese po-

48. La legua tiene una equivalencia de 5.572 m, con lo que la distancia resultante sería de 17 Km aproximadamente, lo que coincide con la distancia entre Elche y Monforte a través del camino real de Castilla. Información que agradecemos al profesor Salvador Palazón Ferrando.

49. Coeficiente utilizado por Agustín Rubio Vela en «La población de Valencia en la Baja Edad Media», *Hispania*, 190 (1995), pp. 495-525.

blado de cristianos estos actos los realizarían los almogávares granadinos sin ningún problema.

– Los habitantes de Monforte y sus predecesores son buenos peones y valientes hombres que conocen las rutas que utilizan los almogávares.

– La experiencia demuestra que cuando los almogávares granadinos y los renegados cristianos atacan en dicho territorio los vecinos de Monforte siguen a los atacantes, apresando a parte de los mismos.

– A pesar del temor que sienten los atacantes hacia los habitantes de Monforte no han cesado los homicidios, los asaltos, los robos.

– Hace pocos días dos ciudadanos de Orihuela, Nicolau de Molins y Marti Gronyo fueron matados violentamente y otras personas cautivadas y robadas cerca del lugar de Monforte. En un día pueden pasar los atacantes a territorio granadino.

– Si este lugar queda despoblado de cristianos los atacantes podrían actuar con impunidad, ya que cuando la noticia llegase a las otras villas o lugares de cristianos, habrían tenido tiempo de sobra para huir.

– El lugar de Monforte está a cuatro leguas de la villa de Alicante y forma parte de su contribución o término. Los vecinos de Alicante acuden a la partida de Monforte a recoger esparto y realizar otras actividades. Si el lugar se despuebla de cristianos y es ocupado por musulmanes dejarían de acudir los cristianos de Alicante al lugar de Monforte.

– Los mudéjares del valle de Elda se afanan de forma sutil en despoblar el lugar de Monforte de cristianos para repoblarlo con musulmanes.

– Esta situación además de reportar un "dan universal de tot lo regne" perjudica a la villa de Alicante. Los habitantes del lugar de Monforte han protestado a las autoridades de Alicante.

– El síndico de Alicante comunica al rey que ya se han poblado doce o quince casas de "moros". Estos mudéjares compran casas y tierras sin reparar en gastos para atraer a otros correligionarios y despoblar el lugar de cristianos.

– Estos mudéjares que han poblado Monforte cuando se produce un ataque de almogávares, no quieren salir a perseguirlos, ya que no les hacen daño en sus casas.

– Hace pocos días siete de los moros que estaban en Monforte se llevaron una joven cristiana a tierra de "moros" donde ha renegado, causando una gran ofensa y consternación entre los cristianos del territorio, preocupados por el mal ejemplo de esta acción frente a los moros.

– De las quince casas de pobladores mudéjares de Monforte no se recibe al año más que cincuenta sueldos, por lo que el beneficio que se obtiene de ellos es mínimo.

– Por otra parte, a los mudéjares que quieran acudir a poblar Monforte se les puede preparar un lugar en Alicante y Orihuela. Si se instalan en Alicante y Orihuela no podrán actuar como en Monforte.

– Suplican al rey que ordene bajo fuertes penas que en breve tiempo fijado por las autoridades de Alicante y Orihuela, los musulmanes del lugar de Monforte abandonen con sus mujeres, hijos y familia dicho lugar, para que sea despoblado de mudéjares.

Juan II además de informar al baile general de la propuesta que había recibido de los mensajeros de Alicante y Orihuela, le ordenaba que recabase información de todo lo relatado y estudiase la solución más útil al bien público. El rey le muestra dos alternativas:

1. Que los "moros" que hay en la actualidad en el lugar de Monforte sigan ocupando sus casas, pero que no acudan más a poblar dicho lugar.

2. Que los mudéjares abandonen Monforte y se instalen en Alicante u Orihuela.

No tenemos más noticias sobre la evolución de la morería de Monforte, pero a la vista de la solución dictada por el rey es plausible pensar que las protestas elevadas por las autoridades de Alicante y Orihuela pudieron cercenar de golpe las posibilidades del poblamiento mudéjar del lugar.

Conclusión

La situación fronteriza de la gobernación de Orihuela en el siglo XV con Castilla y con el reino de Granada y la facilidad de acceso a las morerías del interior, situadas en el curso del Vinalopó, facilitaban las acciones de los almogávares granadinos. La complicidad de sus correligionarios en el territorio de la gobernación creaba desconfianzas, sospechas y generaba tensiones entre los habitantes y las autoridades de las villas de Alicante y Orihuela hacia las morerías por la aparente impunidad con que podían actuar algunos musulmanes robando, matando y apresando cristianos. La reacción fue la de intentar reprimir estas acciones mediante represalias armadas y por la vía jurisdiccional, además de intentar crear morerías en territorio con predominio de población cristiana y frenar las expectativas de crecimiento de la población musulmana en localidades con población mayoritaria musulmana. Frente a estos intentos de sometimiento y control, la comunidad musulmana, que ofrecía una tenaz resistencia, respondía presionando a las autoridades cristianas de las morerías para frenar las competencias jurisdiccionales del gobernador, bajo amenazas de abandono y despoblamiento de la morería, a la vez que los señores, que no querían perder a sus vasallos mudéjares, hacían valer su jurisdicción empleando la fuerza de las armas si era necesario.

Los musulmanes que vivían en grandes morerías como las del valle de Elda se resistían a la asimilación cristiana utilizando diferentes estrategias.

Una de ellas fue la colonización del cercano lugar de Monforte. Otra, a falta de nuevos estudios, es una apuesta como comunidad por el crecimiento económico y el máximo aprovechamiento de los recursos naturales del medio circundante, lo que posiblemente terminó, junto a los factores de asimilación cultural y religiosa, por enfrentarles con las comunidades cristianas vecinas. En todo caso y utilizando la propuesta que hizo Dolors Bramón en 1987 en Teruel, creo que en las tres grandes morerías de la gobernación, la musulmana era una comunidad "que era y quiso ser musulmana y fue, precisamente, discriminada por ello"[50] y comparto totalmente su idea de que el mudéjar del ámbito rural no era un "labrador sumiso" ni un "servil esquirol"[51]. Creo que las páginas anteriores demuestran, en todo caso, lo contrario.

Resumen

Durante el siglo XV la gobernación de Orihuela fue el escenario de una difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo. Utilizando las fuentes conservadas para este período escuchamos la voz de los vencedores, en la lucha por la hegemonía espacial que enfrentó durante siglos en la Península Ibérica a cristianos y musulmanes. En este artículo y a través de estos testimonios analizamos la actitud de los cristianos ante la presencia de morerías muy pobladas en territorios colindantes y las tensiones que se produjeron entre ambas comunidades. Finalmente estudiamos la contradictoria posición de los cristianos ante dos intentos de establecer morerías reales en Orihuela y Monforte, situadas ambas en territorio de la gobernación de Orihuela.

Abstract

In the Fifteenth Century the government of Orihuela, frontier territory, was the scene of a hard life for Cristians and Moslems living together. Using the available sources for this period we hear the voice of the winners in their fight for the hegemony of the land, struggle that confronted Christians and Moslems for centuries. In this article and through these testimonies, we analize the actitude of the Christians with the presence of very populated morish quarters in adjacent territories, and the tensions created between both comunities. We finally study the contradictory position of the Christians at the time the Moslems tried to establish royal moorish quarters in Orihuela and Monforte, both of them placed in territory under Orihuela government.

50. D. Bramón, «Estado de la cuestión...», p. 237.

51. *Ibidem.*

CRISTIANO DE ALÁ, RENEGADO DE CRISTO. EL CASO DE ABDALLA, *FILL D'EN DOMINGO VALLÉS*, UN VALENCIANO AL SERVICIO DEL ISLAM

*José Vicente Cabezuelo Pliego**

UNA HISTORIA DE RENEGADOS

Durante toda la Edad Media hispana las relaciones Islam-Cristiandad se vieron mediatizadas jurídicamente, en opinión certera de Ch.E. Dufourcq, por la guerra, de no mediar paz o tregua entre los contendientes[1]. No obstante, a pesar de esta situación general de hostilidad bélico-religiosa, muy particular en el reino de Valencia[2], quedaron tendidos puentes de conexión entre uno y otro colectivo, y no ya tanto de entendimiento político o económico, sino incluso religioso. Entendimiento, acercamiento último que derivó en una aceptación mutua; convivencia real y efectiva más o menos pacífica en aquellos espacios en que cohabitaban elementos de las dos comunidades, al tiempo que, aunque de modo más excepcional –quizá menos de lo que pensamos– en un intercambio de creyentes, de personas físicas que conseguían salvar los muros de la intolerancia para ingresar y engrosar las filas de la creencia que hasta esos instantes se consideraba errónea.

* Universidad de Alicante.

1. Ch.E. DUFOURCQ, *L'expansió catalana a la Mediterrània Occidental. Segles XIII i XIV*, Barcelona, 1969, p. 57. Es traducción del original francés titulado *L'Espagne Catalane et le Maghrib aux XIII et XIV siècles. De la bataille de las Navas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-l-Hasan (1331)*, París, 1966. Cf. también del mismo autor «Chrétiens et musulmans durant les derniers siècles du Moyen Âge», en *La península ibérica y el Mediterráneo centro-occidental (siglos XII-XV)*, Barcelona, 1980, pp. 207-225.

2. Cf. R.I. BURNS, «Avalots socials a la València del segle XIII», en *Jaume I i els valencians del segle XIII*, Valencia, 1981, pp. 269-300. Traducción al catalán de «Social riots on the christian-moslem frontier (thirteenth-century)», en *American Historical Review*, 66, 1961, pp. 378-400.

El cambio de fe, voluntario –se entiende–, como ha expuesto J. García Antón[3], siguiendo entre otros a J. de Mata Carriazo y a J. Torres Fontes, fue un fenómeno particularmente vivo en el paisaje social de la frontera, donde por motivaciones distintas gentes de uno y otro lado se entrecruzaban dando lugar a "tornadizos" y "renegados".

De las dos situaciones expuestas, la que más interesa a nuestro estudio es la generada por los apóstatas o renegados, aquellos que abandonan la fe de Cristo para abrazar el Islam. El renegado cristiano es una figura escasamente documentada a lo largo de la Historia. Y sin embargo no por ello desconocida. Este "extraño silencio", tal y como lo denominan Bartolomé y Lucille Bennassar, no es tan extraño, pues como ellos mismos afirman se ha debido fundamentalmente a la escasez de evidencias documentales, nunca de noticias sobre su existencia[4]. Si bien, es cierto que tales evidencias son más numerosas para la época moderna que para la medieval, como han puesto de relieve los citados autores en una espléndida monografía sobre el tema en cuestión, así como también E. Solá[5] o yendo un poco más lejos el célebre F. Braudel[6].

Los siglos bajomedievales hispanos, aquellos en los que el Islam estaba a la vuelta de la esquina, contaron también –posiblemente con más– con gentes que desde la Cristiandad se refugiaban en el Islam, nazarí o norteafricano[7]. Bien espontáneamente, bien primero forzados por unas circunstancias asumidas *a posteriori*, numerosos nacidos bajo el signo de la cruz en un momento de su vida cambiaron éste por el de la media luna. Motivaciones diversas fueron/serían las que barajaron/barajarían cada uno de ellos, pues condiciones socioeconómicas diversas disfrutaban/disfrutarían. De este modo, nos encontramos desde el singular caso de un clérigo, como el franciscano mallorquín Anselm Turmeda, que abraza la fe de Mahoma tras un estudio teológico comparado de las dos religiones[8], hasta otros, que lo harían

3. J. García Antón, «La tolerancia religiosa en la frontera de Murcia y Granada en los últimos tiempos del reino nazarí», en *Murgetana*, LVII, Murcia, 1980, pp. 133-143.

4. B. Bennassar y L. Bennassar, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Madrid, 1989, pp. 11-12.

5. E. Solá, *Un Mediterráneo de piratas: corsarios, renegados y cautivos*, Madrid, 1988.

6. F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, 1953, II, pp. 97-124.

7. Giménez Soler menciona que a principios del siglo XIV la población del reino de Granada estaba constituida en buena parte por renegados y descendientes de renegados, cifrando incluso en cincuenta mil el número de éstos que allí residían. A. Giménez Soler, *La Corona de Aragón y Granada*.
   Citado por M.ª T. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona catalano aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, 1987, pp. 78-79.

8. M. de Epalza Ferrer, *Fray Anselm Turmeda (Abdallāh Al-Tarǧumān) y su polémica islamo-cristiana (edición, traducción y estudio de la Tuḥfa)*, Madrid, 1993.

siguiendo motivaciones más prosaicas aunque siempre de forma voluntaria. J. García Antón ofrece algunos casos de individuos, hombres y mujeres, que voluntariamente cruzan la "frontera" para abrazar el Islam[9]. De igual modo M.ªT. Ferrer refiere la existencia de renegados que por motivos desconocidos abandonan sus haciendas para vivir plenamente como musulmanes[10], siendo raros los casos en que se conocen los móviles, como el sentimental, que resalta en el de la viuda Elvira, vecina de Catral, en la Procuración de Orihuela, y amante de un mudéjar crevillentino, que abandonó sus bienes, huyó a Granada y abjuró de su fe cristiana junto con sus hijas[11], así como quizá el que refiere J.A. Barrio en esta misma publicación de una joven cristiana de Monforte raptada por un grupo de musulmanes convecinos y llevada a "tierra de moros", donde la tal cristiana abrazó el Islam de forma voluntaria, hecho que causó gran consternación en las autoridades alicantinas al considerarlo un ejemplo pernicioso y peligroso para la ciudadanía, al poder ser utilizado por el colectivo musulmán valenciano como una victoria sobre el mundo cristiano[12]; al tiempo que quienes huían para evitar la acción de la justicia[13]. Si bien, quizá el motivo principal de conversión por parte de los cristianos fuese la conveniencia, cuando se veían presos de granadinos o norteafricanos, con el único fin de salvar el duro cautiverio. Así como igualmente las presiones de sus captores, quienes quizá también –en algún momento– ofreciesen a sus víctimas la conversión como el único medio para seguir vivos o conservar todos sus miembros[14]. Este tipo de reniego es denominado por Bennassar "de boca"[15].

Renegar de Cristo, de la Iglesia, de la autoridad, de la familia y vincularse al enemigo para ser uno más, y todo ello de forma consciente, era un viaje sin retorno. De regresar y ser descubierto ... el escarnio público, la tortura y la hoguera[16].

---

9. J. García Antón, «La tolerancia religiosa ...», pp. 136-140.
10. M.ªT. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona catalano aragonesa* ...., p. 80.
11. *Ibídem*, pp. 37-38 y 80.
12. J.A. Barrio Barrio, «La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo. La Gobernación de Orihuela en el siglo XV», en *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 13 (en prensa).
13. J. Torres Fontes, «La actividad bélica granadina en la frontera murciana (ss. XIII-XV)», en *Príncipe de Viana*, XLVII, anejo 3, Homenaje a José María Lacarra, Pamplona, 1986, p. 736.
14. M.ªT. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona catalano aragonesa* ..., pp. 77-78.
15. B. Bennassar, «La vida de los renegados españoles y portugueses en Fez (Hacia 1580-1615)», en Actas del Coloquio *Relaciones de la península ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*, Madrid, 1988, p. 671.
16. "Heretges e sodomites sien cremats. E si crestia eligira lig de iuheus o de sarrahins, ço es ques fara iuheu o serrahi, e per ço sera circuncidat, sia cremat". *Furs e Ordinations fetes per los gloriosos reis d'Aragó als regnícoles del Regne de València*, Valencia, Imprenta de Lamberto Palmart, 1482, ed. facsímil, Universidad de Valencia, 1977, Libre IX, rúb. VI, XXVIII, p. 163.

En este trabajo pretendemos mostrar la historia singular –en cuanto a única, personal–, la peripecia vital de un cristiano valenciano que a mediados de la segunda década del siglo XIV, en un mundo –su propia tierra– de marcado fervor antiislámico, de segregación y discriminación hacia el elemento musulmán convecino[17], abandonó la seguridad de su casa, de su familia, para, consciente o inconscientemente, vivir una aventura que, seguramente, le terminó reportando una muerte cruel que, por otro lado, le permitió entrar como mártir en el paraíso prometido a todo fiel musulmán. Es el caso de Abdalla / Andreu, *fill d'En Domingo Vallés*, cristiano de Alá, renegado de Cristo.

RIDWAN

Durante el primer tercio del siglo XIV las relaciones entre la Corona de Aragón y Granada habían sido muy fluctuantes, intercalándose períodos de tensa paz, de tregua y de abierta hostilidad; ello además de la continua presencia a un lado y a otro de la frontera de incontrolados almogávares que peinaban los campos en busca de ganados y pastores, campesinos y viandantes que asaltar y raptar[18]. Jaime II mantuvo hasta su muerte, en 1327, esta política conciliadora y disuasoria con Granada, pero su hijo y sucesor, Alfonso IV, en colaboración con Alfonso XI de Castilla, orientó la estrategia cristiana claramente hacia la guerra. Con apoyo del papado, tanto político como económico, las potencias hispanas planearon una guerra total contra el reino nazarí de Granada, una Cruzada contra el Islam andalusí. Si bien todo quedó en agua de borrajas cuando el castellano abandonó la empresa en 1331 conformándose con haber obtenido algunos castillos en la frontera. Alfonso el Benigno quedó solo frente al enemigo granadino[19].

17. Consúltese el magnífico trabajo de M.ªT. FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la Corona catalano aragonesa...*

18. M.ªT. FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, Barcelona, 1988, pp. 47-125. Centrado en la primera década del siglo XIV, J.V. CABEZUELO PLIEGO, «Procuración, frontera y organización defensiva del reino de Valencia frente al Islam a principios del siglo XIV. Gombau d'Entença y Granada», en Actas del Congreso *La frontera oriental nazarí como sujeto histórico*, en prensa. Aunque más genérico, resulta de gran interés el trabajo de J. TORRES FONTES, «La actividad bélica granadina...», pp. 735-736.

19. Cf. J. de ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón*, edición preparada por A. CANELLAS LÓPEZ, Zaragoza, 1972, 3, VII, VII, pp. 323-324. A. GIMÉNEZ SOLER, *Don Juan Manuel. Biografía y estudio crítico*, Zaragoza, 1932, pp. 95-98. M. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, «La contribución valenciana a la cruzada granadina de Alfonso IV de Aragón (1327-1336)», en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*, II, Valencia, 1980, pp. 579-598. M.ªT. FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam...*, pp. 125-127. M.A. MANZANO RODRÍGUEZ, *La intervención de los benimerines en la península ibérica*, Madrid, 1992, pp. 220-223. Lamentamos no haber podido utilizar el trabajo de A. Giménez Soler titulado *La Corona de Aragón y Granada*, así como especialmente la Tesis Doctoral de M. Sánchez Martínez, con el mismo título que el trabajo citado anteriormente, quien ha estudiado con todo lujo de detalle este asunto.

La respuesta de los granadinos no se hizo esperar. En octubre de ese año un cuerpo de ejército nazarí, capitaneado por el caudillo Ridwan, penetró en territorio valenciano. El objetivo era Guardamar, en la desembocadura del Segura, plaza que fue totalmente derruida y su población cautivada[20]. En su marcha de vuelta hacia Granada los invasores arrasaron las tierras del Vinalopó Sur y del Segura, destruyendo campos de cultivo, estructuras de regadío y llevándose consigo gran número de animales, cereales, cautivos y de población autóctona procedente de Elche, Crevillente y del valle de Elda que voluntariamente se unió al grupo[21]. La elección del objetivo y del momento fueron precisas. La fragilidad de las defensas de Guardamar auguraba un éxito seguro[22], mientras que la no presencia del procurador de Orihuela en el territorio, no sabemos si conocida o no por los granadinos, impedía una acción militar conjuntada[23]. Pero quizá lo fundamental fue lo sigiloso y rápido de la entrada, evitando los sistemas de información cristianos, tanto en Granada como en la propia frontera. Toda la Procuración de Orihuela estuvo "en grande peligro de perderse", peligro, en palabras de Zurita, por "la furia de los moros y el descuido que hubo en proveer de gente aquella frontera teniéndose por rompida la guerra con el rey de Granada"[24].

---

20. Zurita señala que tras la toma de Guardamar, Ridwan envió mensajeros al Concejo de Murcia ofreciendo la plaza al rey de Castilla. J. de ZURITA, *Anales...*, 3, VII, XV, p. 348.

21. *Ibídem*, Libro VII, XV. P. BELLOT, *Anales de Orihuela (Siglos XIV-XVI)*. Estudio, edición y notas a cargo del Dr. Juan TORRES FONTES, Orihuela, 1954-1956, I, pp. 16-17 y II, p. 177. M.ª T. FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam...*, pp. 127-131 y doc. n.º 54. M. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, «Sobre la fiscalidad real en el reino de Aragón durante el primer tercio del siglo XIV: los subsidios para la campaña granadina (1329-1335)», en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 67-68, Zaragoza, 1994, doc. n.º 2. J.V. CABEZUELO PLIEGO, *Poder público y administración territorial en el reino de Valencia, 1239-1348. El oficio de la Procuración*, en prensa.

22. Cf. M.ª T. FERRER I MALLOL, «La tinença a costum d'Espanya en els castells de la frontera meridional valenciana (segle XIV)», en *Miscel·lània de Textos Medievals*, 4, Barcelona, 1988, pp. 1-102. *Id.*, «La frontera meridional valenciana durant la guerra amb Castella dita dels dos Peres», en *Pere el Cerimoniós i la seva època*, Barcelona, 1989, pp. 261, 264-265, 277-278, 291-292. J.V. CABEZUELO PLIEGO, *La guerra de los dos Pedros en las tierras alicantinas*, Alicante, 1991, pp. 54, 63-64, 80-81. J. HINOJOSA MONTALVO, «Guardamar: un castillo en ruinas a fines de la Edad Media», en *Castells*, 6, Alicante, 1996, pp. 19-22.

23. Jofre Gilabert de Cruïlles, procurador de Orihuela, y el procurador de Valencia, Jaime de Jérica, se encontraban por entonces en Valencia inmersos en las nupcias de Pedro de Jérica y de Buenaventura de Arborea. J. de ZURITA, *Anales...*, 3, Libro, VII, XV, p. 347. Aunque Bellot señala que la ausencia de Jofre Gilabert de Cruïlles de las tierras oriolanas se debió a que fue llamado a la Corte por la reina (p. 348). P. BELLOT, *Anales de Orihuela...*, I, p. 16. M.ª T. FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam...*, p. 127. *Id.*, *Organització i defensa...*, p. 118. J.V. CABEZUELO PLIEGO, «De nuevo sobre Procuración, frontera y organización defensiva del reino de Valencia frente al Islam en el siglo XIV: Jaime de Jérica y Granada», en *V Jornadas de Historia Militar. El Mediterráneo: hechos de relevancia histórico-militar y sus repercusiones en España*, Sevilla, 1995, en prensa. *Id.*, *Poder público y administración territorial...*

24. J. de ZURITA, *Anales...*, 3, VII, XV, p. 348.

Las tropas de Ridwan se retiraron a sus bases, en la frontera de Vera, mientras que el caudillo corrió a Granada a ofrecer el botín a Muhammad IV. Mientras, en tierras valencianas se iniciaron los preparativos para la defensa –fortificaciones, viandas, hombres, sistemas de comunicación y espionaje, etc.– porque las noticias que llegaban hablaban de otro inminente ataque; el espacio de la Procuración oriolana volvía a aparecer de nuevo como blanco de los granadinos y el nombre que más se repetía era Alicante, villa de cuya defensa pasó a ocuparse personalmente el procurador del territorio[25].

Se esperó durante todo ese invierno la tan temida entrada de Ridwan, pero ésta llegó en la primavera de 1332. A pesar de las precauciones defensivas cristianas, no sirvieron ni puestos de vigilancia ni espías cuando de nuevo el caudillo granadino entró en tierras oriolanas sin ser visto ni oído al frente de una importante hueste y puso sitio a la villa de Elche. A todos cogió por sorpresa la presencia del enemigo, por otra parte "esperada", que al no lograr doblegar por la fuerza las férreas defensas de los ilicitanos regresó a Granada. Si bien, no todos regresaron. Algunos servidores de Ridwan quedaron en los dominios del rey de Aragón con misiones que cumplir. Uno de ellos fue localizado y capturado en Alicante. Sus declaraciones fueron sorprendentes.

La captura de Abdalla / Andreu: un primer interrogatorio voluntario

Un miércoles, 15 de abril de 1332, la autoridad alicantina competente, el justicia de la villa Pere Sepulcre, decidió tomar declaración a un musulmán detenido, al que en buena lógica se le consideraba de antemano espía granadino por las vestiduras que portaba. Junto al justicia estaban presentes fray Guillem de Guimerà, lugarteniente del castellano de Amposta, fray Bernat de Monsonís, comendador mayor y lugarteniente del maestre de Montesa, fray Dalmau de Cruïlles, lugarteniente de Jofre Gilabert de Cruïlles, procurador de Orihuela, así como los jurados y algunos prohombres de la villa alicantina ávidos de conocer el porqué de la presencia de un huésped tan incómodo[26]. Hasta ese momento todo serían especulaciones en Alicante sobre el reo; tan sólo se sabía su nombre, Abdalla, que había llegado con la tropa granadina que esos días había asediado Elche y que por razones desconocidas se encontraba en Alicante. Los inquisidores lo querían saber todo acerca del prisionero, fundamentalmente las razones por las cuales se había aparta-

25. *Ibídem*, 3, VII, XV, p. 348. M.ª T. Ferrer i Mallol, *La frontera amb l'Islam...*, pp. 129-133.

26. ACA, C, *processos en quart*, 1332. La localización de este proceso la debemos a Jaume Riera, del Archivo de la Corona de Aragón, a quien le agradecemos la gentileza de habérnoslo ofrecido.

do del grueso del ejército nazarí y presentado en las playas alicantinas. ¿Huía o espiaba? eran las opciones que se barajaban; la primera por Abdalla, la segunda por sus captores. De ellas dependía el veredicto.

El cautivo se presentó con el nombre de Abdalla, aunque se anunció cristiano de nacimiento al declarar que su padre, de nombre Domingo Vallés, era vecino de Museros, localidad situada en la huerta de Valencia en la que él también había nacido. Quiso entonces voluntariamente prestar declaración a todo aquello que quienes le interrogaban quisiesen saber y empleando la costumbre islámica, válida por otro lado cuando quien la daba era musulmán, juró por la alquibla decir la verdad.

Abdalla inició su declaración señalando que en junio *–a la festa de sent Johan–* haría dieciocho años que había salido de su Museros natal, para posteriormente contar la peripecia de su vida durante ese largo tiempo. De Museros, según contó, pasó por mar a Fez junto con un compañero de viaje llamado Ramón Mirambell. Sin indicar las razones de su visita al norte de África, entre otras cosas porque no se le preguntaron, dijo haber permanecido con el citado Mirambell en Fez por espacio de un año, *poch mes o menys*, de quien después se separó para vivir con otro hombre, de nombre Pero Ximénez, durante tres meses. Transcurrido ese tiempo Ximénez y él marcharon a Marruecos, si bien a su llegada el sultán marroquí "maztotà et fou maztotà a ell et a altres, et per rahò del dit maztotament" fue a parar a Sigilmasa, adonde residió durante cuatro años. El oasis de Sigilmasa era un importante centro caravanero situado al SE de Marrakech, a los pies del Átlas y del Sahara, en la ruta que ponía en comunicación el norte de Marruecos con el África Negra[27]. En el dicho lugar *fon tallat* –circuncidado– junto con otros mil doscientos cristianos, según sus cuentas, lógicamente cautivos como él. En ese acto perdió su nombre cristiano, Andreu, Andreu Vallés, y tomó el gentilicio islámico de Abdalla, que quiere decir siervo de Dios, nombre que en ningún momento eligió él, sino que se le adjudicó por voluntad del sultán, para abrazar una nueva fe, la de Mahoma. Recordaba que el hecho, su conversión forzada, se produjo un día jueves *en ora de misses*. Se le preguntó entonces cuánto tiempo hacía que se había convertido al Islam, a lo que Abdalla contestó que no recordaba exactamente el año, pero que había sido en el tiempo en que los infantes castellanos Pedro y Juan atacaron la vega de Granada, donde encontraron la muerte, lo que ocurrió en la primavera de 1319[28].

27. Obsérvese la ubicación de Sigilmasa en W.C. BRICE, *An Historical Atlas of Islam*, Leiden, 1981, pp. 40-41.

28. J. de ZURITA, *Anales...*, 3, VI, XXXIV, pp. 129-130. M.ª T. FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam...*, p. 116. J.V. CABEZUELO PLIEGO, *Poder público y administración territorial...*

Ya como musulmán permaneció Abdalla en Sigilmasa por espacio de dos años, de donde pasó a Tremecén. No señaló el tiempo que vivió en esta ciudad norteafricana, pero sí que allí conoció y trató con un personaje, de su misma nueva fe, con el que quizá le uniesen más vínculos que el meramente religioso. Su nombre era Amer Alcalpí y su profesión patrón de un barco, gentilicio desde luego vinculado con sus añoradas tierras del Sharq al-Andalus, de su Valencia natal. Tras su encuentro debieron compartir recuerdos del lejano hogar. Fuese como fuese, Abdalla decidió regresar con su nuevo amigo a la península, desembarcando en Almería. En ningún momento se señala la dedicación profesional de Alcalpí. ¿Comerciante? ¿pescador como lo eran muchos de los moros de Calpe? No lo creemos. Parece más verosímil pensar que se dedicase a actividades piráticas en la zona del mar de Alborán, y no ya sólo porque Abdalla no mencione su profesión queriendo quizá evitar cualquier relación con alguien que practicaba el corso, sino fundamentalmente porque apunta que patroneaba un *leny de moros*, un leño, embarcación ligera de cabotaje utilizada tanto en el transporte de mercancías como para la guerra[29], siendo muy posible que estuviese armada si había de navegar por las aguas de la zona del Estrecho[30].

Nuestro protagonista arribó a Almería, el principal puerto granadino, como musulmán, aunque siempre con la intención de regresar a su tierra, a su casa, como cristiano. La estrategia a seguir para lograr su objetivo era incorporarse a alguna hueste que se dirigiera contra la cristiandad hispana y escapar ya en espacio enemigo, por ello se unió al ejército nazarí que asedió Elche a principios de la década de 1330 y por ello su presencia en las playas alicantinas, ya como huido.

Lo cierto es que entre su llegada a Almería y su presencia en Alicante transcurrieron varios años, muchos, veremos. Abdalla abandonó a Alcalpí y se dirigió hacia la capital granadina, adonde llegaría según su relato hacia 1324, para desde allí escapar a *terra de christians*. Pero hasta que eso se produjo hubieron de transcurrir ocho años. Llegados a este punto la pregunta de quienes le interrogaban no había de ser otra que ¿por qué tanto tiempo en Granada? ¿no podía haber intentado la huida antes? Aquí el relato comenzó a mostrarse incoherente y a hacer dudar a sus oyentes de su veracidad. Hasta ese momento Abdalla/Andreu se había presentado como un hombre libre, un ciudadano musulmán, que tras haberse convertido al Islam, haberse circuncidado, había viajado libremente por el norte de África y arribado a

29. A. García Sanz, *Història de la Marina Catalana*, Barcelona, 1977, p. 70. J. Hinojosa Montalvo, «Armamento de naves y comercio con el reino de Granada a principios del siglo XV», en *V Coloquio de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, 1988, p. 652.

30. Pese a que en los avistamientos valencianos durante el siglo XIV no sea la nave más empleada por el corso musulmán. Cf. A. Díaz Borrás, *Los orígenes de la piratería islámica en Valencia. La ofensiva musulmana trecentista y la reacción cristiana*, Barcelona, 1993, pp. 63-78.

Granada. ¿Por qué entonces no prosiguió viaje? Parece lógico pensar que su condición de renegado levantase muchas sospechas y que por cautela había que esperar el momento propicio. Pero ocho años eran, posiblemente, demasiado. Abdalla lo justificó señalando que a su llegada a la capital nazarí fue hecho esclavo por el rey granadino, quien lo tuvo *pres et ferrat el nas, pres continuament per temps de VIII anys*. Las razones de su nuevo apresamiento, afirmó, se debieron a su condición de "cristiano", motivo por el cual no contó con licencia para salir de la ciudad durante los años en que residió en ella. Fueron tiempos muy duros, relató Abdalla, pues hubo de trabajar *–obrava et laurava–* en el campo y en la construcción junto al resto de cautivos cristianos al servicio del rey. Años duros durante los cuales jamás reivindicó su condición de musulmán que le hubiera liberado de inmediato de tan ignominiosos y pesados quehaceres. Tan sólo al final de su cautiverio, en los últimos veinte días, se anunció como seguidor del Profeta, *fon atrobat moro* según sus palabras –el conocimiento del rito islámico y su circuncisión habían de ser muestras palpables de su fe musulmana–, *et per aquesta rahó lo trageron de les ferres et de les presons*. Abdalla no señaló en ningún momento las motivaciones de su inminente cambio de parecer, pero sí dijo a sus carceleros que ingresó de inmediato en el ejército que el rey granadino preparaba contra el reino de Valencia. Parece evidente que lo que el de Museros quiso apuntar es que la preparación de esa campaña contra Alfonso el Benigno era la ocasión que había esperado tanto tiempo para regresar a su patria y volver a abrazar la fe de Cristo, siendo esa la única razón por la que se declaró musulmán. Su anhelo, pasados dieciocho años, se veía doblemente cumplido, pues de la mano de Ridwan no sólo regresaría *a terra de christians ... com christià*, sino que directamente lo haría al reino de Valencia, muy cerca de su hogar.

Formó entonces parte del ejército con el que el caudillo Ridwan cruzó el despoblado reino de Murcia y puso sitio a la villa de Elche en la primavera de 1332. Los inquisidores preguntaron a Abdalla si mientras actuó como integrante de esa hueste hizo vida como musulmán, es decir, si *meniava carn et fahía la calà*, a lo que contestó que no. El hecho de practicar la *calà* le hubiese delatado enseguida ante sus jueces, pero no entendemos por qué se le preguntó si comía carne. Quizá se debiese a que por entonces los cristianos estaban en Cuaresma, siendo precisamente ese mismo día 15 miércoles santo; es decir, el preso había sido capturado en la misma semana de la pasión y muerte de Jesús en la Cruz, con lo que los ánimos estarían ciertamente encendidos caso que se demostrase que era un impostor, un renegado. Pero lo cierto es que, ¿iba Andreu a recordar después de casi dos décadas de vida con infieles que en esos días se celebraba la Cuaresma? Desde luego parece inverosímil que lo hiciese, a no ser que alguno de sus captores se lo hiciese saber, después de algún insulto, y/o viese durante el viaje que le llevó hasta la celda alicantina en que moraba signos que trajesen a su memoria recuerdos de lejanas Semanas Santas en Museros; o bien estuviese dentro de la estrategia militar granadina atacar el reino de Valencia de nuevo en Semana Santa.

Llegados a este punto Abdalla relató la forma en que escapó. El asedio a Elche era la situación perfecta. Nadie estaría pendiente de él. Nadie estaría pendiente de nadie nada más que de los que estaban tras las murallas que se querían sobrepasar. Idas, venidas, gritos..., un vaivén de gentes hacia todas partes, de animales, de máquinas de guerra. No habría otro momento más adecuado, con lo que ¡ahora o nunca! debió decirse Abdalla. Entonces, en medio de todo el barullo se separó del grupo y se ocultó en una acequia, donde permaneció inmóvil hasta que comenzó a oscurecer. La noche, pensó, había de ser su aliada. Y así fue, a la caída de la tarde, *com fou vespre*, huyó hacia el este, hacia el mar, por el *camí tro al Cap del Aljub*, dejando a izquierda y derecha huertas, pequeños palmerales disemimados, almendros, olivos y campos de tamarindo, ginesta, esparto, junco, carrizo y salicor salpicados por la flor amarilla de la *olivarda*. El episodio de la huida ocurría el lunes 13 de abril. Las horas de la noche del lunes al martes Abdalla las pasó corriendo y ocultándose hasta que al amanecer alcanzó la línea de costa de Santa Pola actual, el puerto medieval de Elche[31]. La suerte estaba de su lado, pues encontró amarrada en la orilla un *leut de pexcar amb IIIes hòmens*, con el que llegó hasta Alicante, donde fue capturado y encarcelado. Suerte por hallar una embarcación, y más suerte aún porque ninguno de los hombres que la vigilaban pudiesen evitar su marcha, pues el prisionero señaló que nadie hizo nada por capturarle o impedir que tomase la barcaza y *ell s'entrà dins lo dit leut per son plan alt*. Ésta es la historia que relató a sus inquisidores Andreu Vallés, Abdalla durante los anteriores tres lustros.

Sus captores, aquellos que debían verificar la autenticidad de los hechos, se encontraban ante una difícil situación, ante un dilema. Frente a ellos se mostraba la contradicción: el espíritu del martirio de Cristo en la persona de un sarraceno, o al menos de alguien que vestía, calzaba, peinaba y portaba en su cuerpo los estigmas del Islam. Se le preguntó, entonces, por eso mismo, por el cuidado de su pelo y de su barba, típicamente musulmanas, a lo que él respondió que *s'alhenyà los cabells del cap et de la barba... a la rahó que'l desferraren*. ¡Pero hacía tan poco tiempo de eso! Se le preguntó de nuevo si durante el tiempo en que estuvo en Elche invocó el nombre de Mahoma y si entró en combate, respondiendo obviamente que no. Una respuesta afirmativa a tales cuestiones y hubiese firmado su sentencia de muerte. Así como, finalmente, si sabía alguna cosa al respecto de tratos entre los mudéjares de Elche o del país y los granadinos. La respuesta fue tajante, pues apuntó que desde luego esos tratos habían existido, hasta el punto que los mudéjares ilicitanos y crevillentinos se habían mostrado como quinta columna de los nazaríes en el reino de Valencia y que al temer que esa conexión pudiese ser co-

31. A. RAMOS FOLQUÉS, *Santa Pola y su historia*, Alicante, 1974. J. HINOJOSA MONTALVO, «El "Cap del Aljup", puerto medieval de Elche», en *Mayurqa*, 23, Homenatge a Álvaro Santamaría, 1989, I, pp. 311-324.

nocida por las autoridades cristianas muchos musulmanes avecindados en Elche y Crevillente huyeron a Granada con todo aquello que pudieron portar consigo.

LA ASUNCIÓN DEL DELITO: UN SEGUNDO INTERROGATORIO *AB TURMENT*

Lo cierto es que las autoridades cristianas no quedaron satisfechas con esta declaración, pese a que el prisionero contestó a todas las cuestiones que se le plantearon. Muchas fueron las dudas que suscitó el testimonio de Abdalla/Andreu, pero más fueron las contradicciones, que lógicamente no cayeron en saco roto. ¿Por qué se marchó, sin motivo aparente, a "tierra de moros"? ¿Por qué se mostró en Granada como cristiano cuando lo lógico hubiera sido lo contrario? ¿Acaso quería aparecer como mártir a los ojos de sus carceleros? ¿Cómo pudo evadirse de cumplir sus obligaciones como musulmán durante el asedio de Elche ante tantos ojos que le sabían renegado? ¿Acaso no hubiese tenido que demostrar su fe con más convicción que los demás para huir de murmuraciones? Si durante toda su estancia en Granada vivió como esclavo cristiano y sólo al final reivindicó su condición de musulmán ¿cómo tenía tan cuidado el cabello y tan crecida la barba? ¿Cómo pudo sorprender a tres hombres y arrebatarles una barca? En definitiva, ¿llegó a Alicante huyendo del Islam o para espiar al enemigo y/o dar aviso a sus correligionarios de lo que ocurría unas leguas al sur? ¿Mártir o renegado? ¿Volvía a la fe que nunca abandonó o había hecho apostasía de ella? Eran las cuestiones que bullían en las mentes y también, seguro que sí, en los labios de quienes tenían la obligación de conocerlas.

De todos modos, la situación no era la más adecuada para Abdalla. Semana Santa en una villa de frontera con el enemigo, infiel para más señas, tocando a sus puertas por tierra y por mar y un prisionero acusado de espionaje. Un solo cabo suelto condenaría a muerte al prisionero. Bartolomé y Lucille Bennassar apuntan acertadamente que "en todo proceso de renegados, en cuanto las declaraciones del acusado despiertan sospechas, los jueces persiguen obstinadamente «la intención», es decir, la confesión de la creencia en la posibilidad de salvarse en la religión de Mahoma, en que la fe del profeta es «buena» y en que las abluciones del guadoc purifican cuerpos y almas"[32]. Pero aquí, además de eso, había más, mucho más. Estaba en juego la integridad territorial del reino de Valencia.

Los testimonios de Abdalla fueron analizados en profundidad por sus captores y en ellos se halló al testigo *vari e discordant*. Por tal razón el justicia

32. B. BENNASSAR y L. BENNASSAR, *Los cristianos de Alá...*, p. 54.

alicantino ordenó una nueva confesión, pero en esta ocasión *ab turment, per tal que de la sua boca fos sabuda la veritat del feyt*[33]. El castigo físico mudaría el parecer de quien se creía mentía, o bien sufriéndolo se afianzaría la verdad de sus palabras. Se dispuso entonces que *fos pinat* para aplicársele dolor, seguramente a través del látigo. Pero Abdalla no debía ser un hombre con voluntad de hierro y quizá antes de que el cuero estallase contra el viento, ya no contra su piel, pidió *que n'ol pegasen, que diría la veritat.* Es posible que en este mismo instante, sin saberlo, estuviese declarándose culpable.

Se le preguntó si su conversión al Islam había sido voluntaria o forzada y contestó que en un primer momento forzada por el sultán de Marruecos, que le obligó a abrazar la religión del Profeta en Sigilmasa, si bien cuando pasó a tierras nazaríes volvió voluntariamente al Islam para evitar la esclavitud. Este testimonio parecía más aproximado a la realidad, pues se dudaba seriamente que hubiese permanecido durante los ocho años en que residió en Granada como esclavo. Sus captores entonces le preguntaron directamente si era *espía o barrunta* al servicio del granadino y si en calidad de tal había acudido a Alicante, a lo que Abdalla respondió que no, manteniendo su hipótesis de que había huido del Islam y se presentaba como cristiano.

No se creyó ni una sola de las palabras pronunciadas por Abdalla, sobre todo su negativa a presentarse como espía, y entonces se ordenó al funcionario encargado del asunto proceder a la tortura del reo al tiempo que se le preguntaba de nuevo *per quinya rahó era vengut en lo present loch.* Abdalla se derrumbó al dolor así como a la vista del firme propósito de quienes estaban dispuestos a torturarle sin descanso hasta obtener la "verdad esperada" por ellos. Muchas eran las incógnitas no despejadas de su primera declaración, y él lo sabía, así que se decidió a hablar. Por tercera ocasión sus inquisidores oyeron de él decir *que diría la veritat.*

Se le volvió a preguntar si era espía y si había combatido el lugar y la huerta de Elche junto al resto de enemigos venidos de Granada. Abdalla no tuvo más remedio que reconocer lo segundo *–ver fo et cert que talà en la orta de Eltx axí com los altres moros talaven–*, pero siguió negando la primera y más grave imputación, la de espionaje. ¿Qué hacía entonces en Alicante? Contestó que había llegado a la villa no como espía, *ans vench per moro axí como a moro.* Con estas declaraciones, lejos de mejorar empeoraba su situación. Abdalla sabía que todas las puertas se le cerrarían si afirmase actuar como espía al servicio del Islam, delito considerado como de lesa majestad que le dirigiría directamente al cadalso para ser decapitado[34]; pero no era

33. Así lo establece la legislación valenciana. *Furs e Ordinations fetes...*, Libre IX, rúb. VI, I, p. 159.

34. *Ibídem*, Libre IX, rúb. IX, I, p. 169.

capaz de hilvanar una confesión que no dejase tras de sí más sombras que claros. ¿Por qué acudió como musulmán a Alicante? Parecía increíble otra posibilidad que la del espionaje, pues como tal musulmán ya no tenía necesidad de huir. Además, había mostrado un punto débil a sus inquisidores y es la falsedad en alguno de sus testimonios. Ya no se reconocía cristiano, sino musulmán, con lo que nunca quiso volver a ser Andreu Vallés, de Museros, sino Abdalla. La cerrazón en negar su condición de espía por miedo a las consecuencias, sin aclarar de modo convincente cualquier otra razón de su presencia en el reino de Valencia, que como granadino extranjero era considerada ilegal al no presentar licencia de la autoridad correspondiente, hizo que Abdalla reconociese sin quererlo un pecado quizá mayor, la apostasía. Reconocerse en el Islam, habiendo nacido cristiano, renegado de Cristo por propia voluntad, y ser capturado en calidad de tal era desde luego más grave que el espionaje. Lo uno era una falta terrenal, lo otro la condenación eterna. Y todo ello en Semana Santa.

A juicio de Pere Sepulcre el cautivo mentía en el asunto del espionaje, *per ço lo dit justícia, per ne lo saber de la bocha de aquell la veritat del feyt, liurà a aquell a questió de turment ab peces de mig quintar. Et estant alt al dit turment fo interrogat de dir veritat del feyt, lo qual respós que'l devallassen et all diría ... tota veritat per quinya rahó era vengut en lo present loch.* Su inculpación era cuestión de tiempo. El justicia ordenó que se descolgase al reo y entonces se le volvió a preguntar sobre su presencia en Alicante. Ya no fueron necesarios más castigos corporales. Abdalla se supo vencido y declaró lo que sus captores tanto querían oír. Se confesó musulmán al servicio de Ridwan, caudillo de la hueste granadina que asediaba Elche. Se confesó asimismo espía de Ridwan y justificó su presencia en Alicante en calidad de tal. Explicó que Ridwan le había enviado *per espía et barrunta* a esa población para conocer su situación defensiva, con qué gentes contaba y sobre todo cuál era el lugar más idóneo para atacarles. Su misión no acababa ahí, debía continuar viaje hacia la huerta de Alicante, poblada por mudéjares, y de ahí hacia la zona de la Marina, que denomina *d'En Sarrià* –en clara alusión a su señor, Bernat de Sarrià–, *et lochs on moros estiguessen* hasta el Júcar. Había de presentarse secretamente ante las aljamas y los alamines para rendirles saludos de Ridwan e informarles de que al no haber vencido la resistencia de la villa de Elche el caudillo granadino no continuaría camino hacia el norte. No obstante, pediría a las comunidades musulmanes de la lugartenencia setabense que no desesperasen, pues a pesar de que tras el fracaso ilicitano la hueste retrocedía por las tierras de la Procuración de Orihuela hacia el sur con el botín conseguido, sólo lo harían para acopiar víveres y hombres y preparar una nueva entrada, más poderosa que la anterior, al reino de Valencia por tierra y por mar después de la Cuaresma. Su mensaje a los mudéjares valencianos era que se pertrechasen bien de alimentos –*civaba et de pa et de refrescament*– y desde dentro realizasen una labor de zapa contra el enemigo cristiano para que cuando los ejércitos nazaríes allí llegasen pudiesen ser tomadas fácilmente las fortalezas.

Una vez realizada esta incursión de castigo, Ridwan prometía llevarse consigo a Granada a los todos los pobladores mudéjares de la montaña alicantina, como decía había hecho con los de Elche y Crevillente.

Es de imaginar el horror y la ira contenida de quienes escucharon estas palabras pronunciadas por el renegado, y no ya sólo porque la propia Alicante, parecía, estaba al alcance del enemigo, sino porque buena parte del reino de Valencia era susceptible de verse atacada. La estrategia granadina, como había sido costumbre y lo seguiría siendo, fue utilizar a la población musulmana residente en Valencia como primer elemento de desequilibrio. Es así que Abdalla reconociese que los propios mudéjares de esta tierra y un renegado, que imaginamos igualmente valenciano, le habían hecho saber que si se dirigía hacia la zona del Júcar, *entró a les partes de Xàtiva*, podría discurrir por todo el territorio salvo y seguro portando el salvoconducto recibido de Ridwan. Que los mudéjares valencianos estaban conectados con el poder granadino no es ya sólo indiscutible, antes bien, desde luego, tal relación constituía uno de los pilares sobre los que se asentaba la estratregia militar nazarí contra la Corona de Aragón, similar, por otro lado a lo que debiera ocurrir en aquellas comunidades islámicas castellanas situadas por debajo de Despeñaperros y en tierras murcianas[35].

Todo había sido desvelado. Una vez confeso y culpable el renegado Abdalla, a la pregunta de si otros como él estaban en esos instantes prestando servicios a Granada *en aquesta terra*, contestó que sí, que además de él ejercían de espías cuatro hombres, tres renegados y un cristiano de Lorca asalariado del Islam. Era un hecho bastante normal que el renegado pasase a prestar servicios militares en defensa de su nueva fe[36]. Fue igualmente preguntado sobre si había sido desarrollado un sistema de comunicación entre los musulmanes valencianos y los granadinos a fin de que los primeros pudiesen comunicar a sus correligionarios el momento más propicio de su entrada. Declaró que sí, que en la sierra de Tagorina debían hacerse señales de fuego del mismo modo que se hicieron cuando la hueste que había asediado Elche pasó por la Font de la Figuera.

Se le preguntó si venía con la intención expresa de comunicar con alguna persona en concreto y señaló que no. Abdalla debía comunicar con los alamines y con las aljamas que pudiese en ese corto tiempo, señalando siempre que ellos mismos harían correr la especie al resto de las comunidades. Las autoridades cristianas esperaban que Abdalla fuese portador de alguna misiva de Ridwan o incluso del soberano nazarí donde se explicase todo eso con detalle a los alamines y aljamas valencianas, pero el cautivo les desilusionó al declarar que no portaba documento alguno para evitar, precisa-

35. J. TORRES FONTES, «La actividad bélica granadina...», p. 736.

36. B. BENNASSAR, «La vida de los renegados...», p. 674.

mente, que el tema *no fos descubert ni sabut*. De todos modos, el hecho de no llevar certificación escrita de la misión, declaró Abdalla, no era óbice para que no se le reconociese como enviado granadino, pues, según señaló, los mudéjares valencianos aceptarían su palabra *per senyals dels oficials et maiorals de la casa del rey de Granada que devía nomenar als dits alamins*. Sigue mostrándose nítida la conexión entre unos y otros. La pregunta era obligada ¿qué oficiales eran esos? Abdalla contestó presentando a los cuatro individuos cuyos nombres no podemos leer al completo, muy a nuestro pesar, por mostrarse el documento roto en esa parte. Uno, de nombre Cadí Algenís, sería mayordomo, un segundo se llamaba Farut, un tercero Fer Alcaguer, de Vilajoyosa, y el último Alcayt ¿Yçan?, *los quals*, decía Abdalla, *son officials et maiorals de casa del rey de Granada et aquets tenen tota la casa del dit rey de Granada en poder*. Estos cuatro nombres son los que Ridwan dio a nuestro personaje para que los refiriese ante sus interlocutores como contraseña, hecho que a juicio del caudillo *tant complia como si portàs letres*.

Terminaba Abdalla su preocupante declaración señalando que había sido tratado previamente entre Ridwan y los mudéjares valencianos que en el caso de que el granadino hubiese podido tomar Elche éstos hubiesen colaborado con él para conquistar todos los castillos de la zona en nombre del Islam. La presencia de Abdalla en Alicante y su frustrada visita a tierras de la Marina iba en esa dirección. Acción, decía Abdalla, que de haber cumplido con éxito según fue diseñada, hubiese culminado con su viaje de regreso a Granada al lado de su señor Ridwan; camino de vuelta que hubiese hecho como cristiano.

ALGUNAS CONSIDERACIONES AL RESPECTO

Del documento se desprenden una serie de datos curiosos sobre los que necesariamente tenemos que reflexionar cara a un mejor entendimiento, no ya tanto de la figura de los renegados, sino antes incluso de aspectos puntuales tocantes al papel jugado por el elemento mudéjar valenciano en las "relaciones" entre la Corona de Aragón y Granada, hasta ahora poco conocidos.

Una primera reflexión, creemos, habrá de girar en torno a la salida de Museros del entonces todavía Andreu Vallés. ¿Qué motivos le hicieron marchar a "tierra de moros"? ¿Lo hizo libremente o movido por las circunstancias? Nada de esto indica Abdalla en sus declaraciones al justicia alicantino. Pero en ese nada se dejan entrever ciertos resquicios que nos permiten, al menos, lanzar alguna hipótesis al respecto. Abdalla no explica en ningún momento la razón de su marcha, sí que lo hizo en compañía de otro cristiano, Ramón Mirambell. Mucho se puede especular con ello. Quizá no lo hiciese por no poder justificarlo. Lo cierto y verdad es que su presencia en tierras africanas sólo podía haberse producido bajo dos formas: voluntaria o forzada. De haber decidido marchar voluntariamente al Islam difícilmente encon-

traría posibilidad de perdón; sí, en cambio, si fuese de otro modo, es decir, si hubiese sido raptado en tierra o en el mar por piratas magrebíes que lo hubiesen llevado a Fez para ser vendido. Esto último sabemos que no ocurrió, puesto que en su declaración el detenido indica que al menos durante año y medio vivió libremente en Fez y Tremecén en compañía de cristianos. Da entonces la sensación que hubiese decidido viajar de forma voluntaria a esas nuevas tierras ¿en busca de qué? Quizá de aventuras o de fortuna, aunque quizá también movido por alguna circunstancia –huyendo de la justicia o por cualquier otro motivo similar–. Parece menos posible que lo pudiese haber hecho por un convencimiento religioso. En todo ello nada nos puede ayudar el conocimiento que tenemos de la persona. Desconocemos su situación social y económica, la de su familia. No sabemos la profesión de su padre, *En Domingo Vallés*, ni podemos presuponer que porque se indique el tratamiento de *En* gozase de una categoría determinada. Es posible que, como en el caso del manchego Juan Rodelgas referido por Bennassar[37], se tratase de una familia de labradores "modestamente acomodados" en la que uno de los hijos, Andreu, se sintiese más tentado por la aventura que por el trabajo del campo. Un Andreu joven, de eso no deben quedar dudas, que acompañado por Ramón Mirambell, quien quizá le animase a emprender esa aventura o quizá compartiese con él la misma inquietud, pasó a África, directamente a Fez, ciudad, por otro lado, donde residieron gran número de renegados[38]. M.ªT. Ferrer refiere que durante la primera mitad del siglo XIV la emigración de musulmanes valencianos a países islámicos estuvo permitida por las autoridades cristianas, lógicamente tras salvar los derechos pertinentes, y que incluso resultaba más factible viajar al norte de África que hacerlo a Granada[39], con lo que no parecía una empresa imposible. Fez podía ser un destino adecuado, pues contaba con una nutrida colonia de cristianos, muchos de ellos mercaderes. La presencia de cristianos en todo el norte de África está más que contrastada[40].

Otro aspecto sobre el que cabe reflexionar es el importante papel, perdónesenos la insistencia, que en la estrategia militar nazarí jugaban las aljamas valencianas. Siguiendo el relato de Abdalla se entiende que los mudéjares del país estaban perfectamente informados, desde luego mucho mejor que las autoridades cristianas, de todo lo que acontecía en Granada tocante a estas tierras y viceversa. Parece claro que existían unos canales de información muy fluidos entre el estado nazarí y las comunidades musulmanas va-

37. B. Bennassar y L. Bennassar, *Los cristianos de Alá...*, pp. 29-43.

38. B. Bennassar, «La vida de los renegados...», p. 665.

39. M.ªT. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona catalano aragonesa...*, pp. 147-157.

40. M.ªD. López Pérez, *La Corona de Aragón y el Magreb en el siglo XIV (1331-1410)*, Barcelona, 1995, pp. 130-135.

lencianas, al menos con las situadas entre el Júcar y la frontera con Murcia. Desde luego el sistema de espionaje granadino en el reino de Valencia debió dar muy buenos resultados, mucho mejores que los de la Corona de Aragón en Granada, pues en el primero de los casos además de los espías y renegados, ambos en número elevado, el estado nazarí contó con las valiosas informaciones facilitadas por un confidente interno, las aljamas valencianas, por los propios musulmanes del país, conocedores como nadie de la geografía, de los movimientos de tropas, del estado de las fortificaciones y de la situación en general de cada uno de los espacios del reino sobre los que los granadinos mostrasen interés; noticias todas ellas que llegarían a sus destinatarios trasladadas personalmente por los correos espías así como a través de sistemas de comunicación de señales visuales. Estos hechos dan todavía mayor validez a las opiniones de Zurita, quien no dudaba de la existencia de tal conexión, refiriéndola con unas preocupantes palabras:

> "Y lo que ponía mayor espanto, que los moros de los valles de Riquote y de Elda y Novelda y de los lugares de Elche y Crevillén y universalmente todos los del reino de Valencia solicitaban cada día al rey de Granada que fuese con su poder con muy grandes ofertas que le entregarían a Alicante y a Elche y Crevillen y la Muela con el val de Elda y que se alzarían todas las aljamas"[41].

En el caso que nos ocupa queda patente que los mudéjares de la Marina conocían perfectamente la llegada de Ridwan esa primavera al frente de una tropa; que su objetivo primero sería Elche; y que de haberse conseguido eran las tierras de la lugartenencia *ultra Xucarum* las que se habrían visto invadidas. Pero además algo más. Esta entrada granadina no fue sólo una *razzia* fronteriza para conseguir botín y demostrar al rey de Aragón el poder de destrucción de los ejércitos de la media luna; creemos que estaba dentro de una estrategia hábilmente tejida por los granadinos para devastar y despoblar de sarracenos la mitad sur del reino de Valencia. Éste es el propósito que Abdalla confiesa y para el cual estaban movilizadas todas las aljamas situadas entre Alicante y Xàtiva. Si esto es así, puede ser que el ataque que el mismo Ridwan realizó en octubre de 1331 sobre Guardamar y que le repercutió tan pingües beneficios en cautivos, reses y población musulmana que de forma voluntaria marchó con él a Granada, hubiese sido un ensayo para comprobar si la estrategia a desplegar era la idónea, el grado de dificultad de la empresa y el valor y la fiabilidad de la colaboración de sus correligionarios valencianos. El éxito del ataque a Guardamar, aunque matizado por las facilidades que ofrecían las limitadas defensas del lugar, pero sobre todo la buena acogida que tuvo entre los mudéjares de la Procuración de Orihuela, debió ser el indicador que haría posible esta segunda tentativa escasos meses después.

41. J. de ZURITA, *Anales...*, 3, VII, XV, pp. 348-349.

Con una planificación excelente, Ridwan y su ejército pusieron en tela de juicio los servicios de inteligencia de Alfonso el Benigno al no ser detectados prácticamente hasta llegar a las puertas de Elche; ello pese a saberse de tiempo atrás por las declaraciones de algunos espías renegados capturados que los granadinos preparaban otra incursión a las tierras de la Procuración de Orihuela y que contaban con el apoyo de las aljamas del territorio[42]. Previo a los ataques de 1331 y de 1332 Granada habría puesto en marcha su aparato propagandístico dentro del reino de Valencia, no ya para lograr la connivencia de sus pobladores musulmanes –contaba con ella desde época de la conquista–, sino fundamentalmente para tratar de convencerles a fin de que abandonasen sus hogares y viajar hasta Granada. Les presentarían las excelencias de una vida plenamente islámica así como las facilidades del viaje; naves nazaríes fondeadas en las costas estarían esperando a los pasajeros para trasladarlos seguramente hasta Almería.

El plan se vino abajo cuando Elche resistió el asedio de Ridwan. Posiblemente calculó mal sus fuerzas o subestimó las de los ilicitanos, hombres y mujeres que apostados en las murallas se defendieron heroicamente[43]. Quizá la confianza le jugó una mala pasada. Lo cierto es que este fracaso impidió la ejecución de lo planificado. Tras cinco días de asedio, del 9 al 14 de abril, los invasores se dedicaron a destruir aquello que pudieron durante los días siguientes antes de regresar a Granada. Zurita refiere que el abandono del cerco de Elche por parte de los granadinos se debió a las noticias que hasta allí llegaron relativas a la presencia del rey de Aragón al frente de una hueste que se dirigía hacia el sur, hecho que según M.ªT. Ferrer, independientemente del número de sus componentes, la convertía en un "exèrcit temible". Desde luego ambas aseveraciones son plenamente acertadas, pero a la luz de lo declarado por Abdalla sería lógico pensar que el caudillo nazarí esperase una reacción semejante por parte de Alfonso el Benigno. Pensamos que todo eso estaba calculado, si bien sujeto a unas muy precisas coordenadas temporales que se vieron quebradas con la resistencia no esperada de Elche.

Fue precisamente el último día de asedio a la plaza, martes, cuando el caudillo granadino envió al renegado Abdalla para visitar a las comunidades mudéjares que esperaban a sus libertadores y referirles la imposibilidad de su presencia en ese momento. Si bien, la idea originaria seguía vigente, pues el mensajero les comunicaría que ésta quedaba pospuesta para dar tiempo al ejército de Ridwan a descansar y abastecerse para, pasada la Cuaresma, vol-

42. M.ªT. FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam...*, p. 129.

43. J. ZURITA, *Anales...*, 3, VII, XVIII. J. HINOJOSA MONTALVO, *Crónica de Pero Maça*, edición, introducción, notas e índices por..., Valencia, 1979, p. 38. M.ªT. FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam...*, p. 134.

ver a Valencia por tierra y por mar, destruir las fortalezas con el apoyo de la quinta columna de musulmanes del país y regresar a Granada en compañía de éstos.

No sabemos cómo había calado la idea de marchar a Granada entre los mudéjares valencianos. Es posible que en principio les resultase muy atractiva, aun con el consiguiente pesar de verse en la obligación de abandonar la tierra en la que habían vivido desde siglos atrás. Lo que sí conocemos es que en muy pocos casos Granada resultó ser la panacea para los huidos, hasta el punto que muchos de aquellos que marcharon voluntariamente con Ridwan en la entrada de octubre de 1331, como sucediese a los mudéjares de la Daya y de Elche, a los escasamente dos meses pretendían volver a sus lugares de origen[44]. El camino de ida y vuelta hacia tierras nazaríes fue emprendido en innumerables ocasiones por los musulmanes habitantes en el reino de Valencia, personas individuales, familias e incluso comunidades enteras: "La determinació d'abandonar terres, cases i béns fou presa en un moment d'exaltació religiosa; els sarraïns degueren dir-se que ja n'hi havia prou de viure sota el jou cristià i que més valia abandonar-ho tot i viure amb els germans de religió sota la llei islàmica"[45]. Este texto, con el que M.ª T. Ferrer explica las motivaciones de la marcha de algunos musulmanes con el grupo del magrebí al-Abbas Ibn Rahu en 1304, es perfectamente extrapolable a cualesquiera otras huidas. Cuando no era la presencia física en la zona de algún caudillo, como el citado Ibn Rahu o Ridwan, serían los predicadores o los espías los encargados de mantener viva la llama de la fuga. Pero lo cierto es que en muchos casos la experiencia granadina resultó traumática para los expedicionarios, hasta el punto de que en más de una ocasión eran los propios huidos quienes solicitaban a los reyes catalano-aragoneses licencia especial para regresar a sus casas, a tenor de su marcha ilegal, o incluso regresaban sin contar con ella, tal y como la citada autora y el autor de estas páginas han puesto de manifiesto[46].

Resumen

En este trabajo pretendemos mostrar la historia singular –en cuanto a única y personal– de la peripecia vital de un cristiano valenciano que a mediados de la segunda década del siglo XIV, en un mundo –su propia tierra– de marcado fervor antiislámico, abandonó la seguridad de su casa, de su familia, para, consciente o inconscientemente, vivir una aventura que, seguramente, le

44. M.ª T. Ferrer i Mallol, *La frontera amb l'Islam...*, p. 129 y doc. n.º 57.

45. *Ibídem*, p. 88.

46. J.V. Cabezuelo Pliego, *Poder público y administración territorial...*

terminó reportando una muerte cruel. Es el caso de Abdalla / Andreu, *fill d'En Domingo Vallés*, cristiano de Alá, renegado de Cristo.

ABSTRACT

In this article we have the intention of telling the peculiar story –for its unique and personal characteristics– and the ups and downs of a Valencian Christian who, in the middle of the second decade of the 14th Century, abandoned his family and home security to live an adventure which certainly, conscious or unconsciously, was going to cause his cruel death. This is the story of Abdalla-Andreu, son of En Domingo Vallés, a Christian of Allah, a renegade Christian.

LAS RELACIONES ENTRE ELCHE Y GRANADA (SS. XIV-XV). DE RIDWAN A LA GUERRA DE GRANADA

*José Hinojosa Montalvo**

A partir de la conquista de Jaime II del reino de Murcia y la incorporación de las comarcas meridionales alicantinas al reino de Valencia y a la Corona de Aragón en virtud de la Sentencia Arbitral de Torrellas (1304) y de Elche (1305), el reino de Valencia no sólo vio incrementado su territorio sino que estas tierras pasaron a constituirse en frontera, no sólo de Castilla sino también del reino nazarí de Granada, y ello aun a pesar de no existir un contacto físico, directo, entre los reinos de Granada y Valencia. Entre ambos se interponía el reino de Murcia, escasamente poblado, que apenas podía servir de antemural a los ataques granadinos. Por eso para las autoridades y los habitantes de Elche, como los de Orihuela o Alicante, estas tierras tuvieron la consideración de frontera, porque, según la concepción de la época, la frontera era todo aquel espacio susceptible de sufrir una entrada del enemigo, bien de almogávares, bien de un ejército regular.

Los estudios de M.ªT. Ferrer i Mallol sobre *La frontera amb l'Islam en el segle XIV* en la gobernación de Orihuela[1] son una aportación de primer orden y casi definitiva de las relaciones mantenidas por el reino de Valencia y Granada durante esta centuria y sus repercusiones en las comarcas del sur del reino, por lo que no insistiré en lo ya estudiado por la mencionada autora y simplemente recordaré desde la óptica militar las tres incursiones victoriosas del ejército nazarita de 1304, 1331 y 1332, y las cruzadas de Jaume II y de Alfonso IV contra Granada en 1309 y 1329-1334. Para Elche lo más trágico fueron los golpes asestados por Ridwan en 1331, en los que consiguió un gran botín en cautivos y animales, además de talar la huerta, proceso que se

* Universitat d'Alacant.

1. M.ªT. FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, Barcelona, 1988.

repitió en abril de 1332 cuando Ridwan volvió a asediar Elche, aunque en este caso los ilicitanos resistieron y el granadino tuvo que desistir de la empresa. En el futuro no hubo más ataques de esta envergadura contra Elche.

EL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XIV

En el limitado espacio de nuestra exposición el objetivo es, utilizando las actas municipales, analizar la actitud de las autoridades de Elche frente a las agresiones granadinas, que en estos siglos bajomedievales fueron una constante preocupación, no sólo de Elche sino de todas las demás localidades de la gobernación de Orihuela y demás comarcas meridionales del reino de Valencia, escenario de las correrías de los jinetes y almogávares andalusíes. El peligro no era imaginario sino real, aunque a finales de la Edad Media esta amenaza granadina no se concretó nunca en ataques masivos como el de Ridwan y todo quedó en incidentes aislados o simples amagos de invasión.

Conocemos la existencia de esta amenaza granadina a través de la correspondencia mantenida por el *Consell* de Elche con otras autoridades del reino, gracias a la utilización del sistema de avisos. Desde el siglo XIV, cuando la amenaza de piratas y corsarios se hizo más patente en el Mediterráneo occidental y, sobre todo, en las costas del reino de Valencia, las autoridades reales y municipales del reino pusieron en marcha diversos sistemas defensivos para protegerse de cualquier ataque enemigo, entre los que figuraban el armamento de embarcaciones o la creación de una red de escuchas, espías y atalayas en la zona frontera, aunque lo más eficaz fue la creación de un sistema de mensajería, que avisara con antelación de cualquier posible ataque granadino[2].

Son estos avisos los que nos permiten conocer en buena medida cuál era la percepción que las autoridades de Elche o de la gobernación de Orihuela tenían del "peligro granadino". Aunque las entradas por tierras de Elche menudearon en todo el siglo, la noticia más antigua conservada en las actas municipales data del 23 de marzo de 1371 cuando llegó al *Consell* ilicitano una misiva de Nicolau de Pròxida, gobernador general de Orihuela, avisando a las autoridades de que en Granada se preparaban tropas con la intención de invadir los reinos de Murcia y Aragón. Ante la noticia, los jurados dispusieron que se colocaran dos hombres de guardia en la Torre Blanca y se celebrara una procesión de dos días para alejar el peligro musulmán[3].

2. A. DÍAZ BORRÁS, *Los orígenes de la piratería islámica en Valencia. La ofensiva musulmana trecentista y la reacción cristiana*, Barcelona, 1993.

3. AME, *Manual de Consells*, 1, 23-3-1371.

Este recurso a la celebración de procesiones invocando la misericordia y protección divina era habitual en la época y no hacía sino testimoniar la ineficacia y lentitud de los sistemas ofensivos y defensivos municipales. Lo único que quedaba era confiar en la bondad de Dios para que alejara el peligro, fuese un ataque musulmán o una plaga de langosta. Esto es lo que se volvió a hacer el 27 de marzo de 1380, una procesión de tres días, para librarse del peligro granadino[4]. El peligro no debió ser muy real, por cuanto todo se quedó en simples rogativas y no hubo ningún intento por parte de los jurados de reunir la fuerza armada local.

Fue entre mediados de noviembre de 1383 y abril de 1384 cuando se vivió el momento de mayor tensión en Elche en sus indirectas relaciones bélicas con Granada, que llevó a los jurados de la villa, ante el temor de guerra *con los musulmanes, a reparar los muros de la villa, destinando para ello la* elevada suma de mil sueldos. La puesta a punto de las murallas era otra de las habituales medidas que se tomaban en caso de un posible ataque del enemigo, ya que lo habitual era que por descuido y falta de recursos económicos las fortificaciones urbanas se encontraran en un estado bastante precario, si no general sí en algunos de sus tramos, por lo que había que cerrar e impermeabilizar el perímetro urbano para evitar cualquier invasión por sorpresa. Lo malo de estas situaciones de emergencia era que resultaban muy costosas y difíciles de asumir por un municipio siempre corto en sus presupuestos o un vecindario poco dispuesto a contribuir en este tipo de cargas vecinales. Esta medida se complementó con la instalación de un sistema de vigilancia permanente en la muralla, una vez que se comprobó la veracidad de la amenaza granadina.

La frontera meridional permaneció en calma los dos meses siguientes, hasta que el día de Navidad, ante las noticias de que el rey de Granada había dado orden a las localidades fronterizas de su reino que procedieran a atacar y damnificar las posiciones del rey de Aragón, para lo cual estaba preparado un contingente de peones y jinetes, los jurados ilicitanos escribieron al adelantado de Murcia, Alfonso Yáñez Fajardo, con el fin de que les mantuviera informados de cuanto sucediera en tierras granadinas y como *verdader catòlich christià les dirà la verdad*[5].

La amenaza granadina se hizo realidad a finales de diciembre, pues en una carta del adelantado de Murcia del 2 de enero de 1384 se alude a los asaltos y robos cometidos hacía unos días en Murcia y en la tierra del rey de Aragón por los granadinos, lo que motivó el establecimiento de atajadores

4. AME, *Manual de Consells, 1* , 27-3-1380.

5. AME, *Manual de Consells, 1,* fol. 322 r-v. J. HINOJOSA MONTALVO, «Cristianos, mudéjares y granadinos en la gobernación de Orihuela», *IV Coloquio de Historia Medieval Andaluza. Las relaciones exteriores del reino de Granada*, Almería, 1988, pp. 323-342.

en el término de Lorca, desde el mar al puerto del Conejo. El adelantado solicitaba la colaboración económica de los ilicitanos en el pago de los atajadores, a lo que Elche fue dando largas.

La solicitud de las autoridades reales y municipales de Orihuela a Elche para la defensa común de la gobernación se plasmó en la reunión habida en Murcia en las casas del adelantado y acudieron a ella los representantes de Murcia, Orihuela, Elche (Jaume Junyer y García Sánchez de Lorca), Alicante, así como los de Elda y Novelda, señorío de la reina, adoptándose la decisión de establecer una serie de exploradores durante dos meses, corriendo los municipios valencianos de la frontera con la cuarta parte del gasto. Su distribución fue la siguiente: los de Orihuela pagarían a cuatro hombres; los del valle de Elda a tres, Elche, Crevillente, Alicante y Monforte otros tres hombres, de los cuales correspondían a Elche y Crevillente el pago de un hombre y medio. También los jurados ilicitanos acordaron colocar una vigilancia sin rondas, salvo que llegaran noticias amenazadoras. El 22 de enero se dispuso el establecimiento de centinelas y de rondas nocturnas, además de disponer la compra de 50 ballestas, 50 corazas, 50 bacinetes y 50 escudos pavesos. Esta medida se complementó con otras referentes a la provisión y abastecimiento de víveres, prohibiéndose la saca de trigo y harina, productos básicos, de la villa.

Las medidas militares se completaron con otras de carácter religioso, de fuerte contenido simbólico, como fueron las habituales procesiones y misas para pedir al Altísimo que alejara el peligro musulmán. Las actas municipales, que son nuestra fuente de información, nos narran que en aquellas procesiones predicó un fraile, que exhortó a que se pusieran cruces en los caminos de entrada a la villa, como era tradicional en el reino de Valencia, *que era senyal d'habitació de christians*. La Cruz frente a la Media Luna. Podemos imaginarnos el tono exaltado, mesiánico y apocalíptico de aquel predicador clamando en defensa de la Cristiandad y tratando de aglutinar la tensión del momento contra el infiel, así como el miedo que flotaría en el ambiente del arrabal mudéjar de la morería de Elche, pues no era raro que en estas ocasiones de exaltación religiosa la belicosidad de las masas se trasladase contra los barrios de las minorías religiosas, judíos o musulmanes, como sucedió con el asalto a la morería de Valencia en 1455. En Elche, por fortuna, no se llegó a tal extremo y la morería no sufrió ningún envite de sus vecinos cristianos.

Sin embargo, la propuesta del fraile de erigir cruces en los caminos sí que fue escuchada y atendida por los jurados de Elche, que en esa reunión del 22 de enero acordó que se hiciera una *creu de pedra, onesta e bella, camí d'Oriola, llà sia acordat que millor estia...* De este modo el patrimonio artístico de Elche se vio enriquecido con la bella cruz gótica, conservada hasta nuestros días, cuyo sentido real y simbólico no era otro que reafirmar la fe en el cristianismo de los vecinos de la villa.

Transcurrió mes y medio de incertidumbre, hasta que el 13 de marzo, ante la noticia de que los granadinos iban a atacar, las autoridades se aprestaron a la defensa de la villa y su término mediante la organización de un sistema de cuadrillas, integradas cada una por dos hombres de a caballo y tres peones con sus cuadrilleros, que serían los jefes. Su misión era acudir allí donde estuviera el peligro y perseguir a los almogávares. De las cuadrillas formarían parte también algunos mudéjares ilicitanos, bajo la supervisión del procurador-baile de Elche, el justicia y los jurados.

Se dispuso también por los jurados un servicio de intendencia para la compañía que saliera a perseguir a los almogávares, que estaría integrado por una acémila cargada con pan, vino, alpargatas y cebada, testimonio de lo que sería la alimentación de campaña de esta milicia.

Casi cuatro meses después de que llegaran las primeras noticias del peligro granadino, éste se hizo realidad a mediados del mes de abril, y el día 16 repicaron las campanas de la iglesia de Santa María y la milicia concejil salió para perseguir el rastro de los almogávares, produciéndose el encuentro armado entre granadinos e ilicitanos en el término de Elche, en el camino entre Elche y Alicante. El grupo nazarí estaba integrado por seis hombres, de los cuales cuatro murieron y los dos restantes cayeron prisioneros en manos de los ilicitanos. Su suerte fue trágica, ya que, según acuerdo unánime tomado en reunión pública del *Consell* y del pueblo ilicitano, fueron condenados a la pena capital, ya que *volien que'ls dits moros morisen*[6]. Era la desgraciada consecuencia de tanta tensión acumulada en el seno de una sociedad cristiana de frontera, que sentía la amenaza granadina como una realidad cotidiana y que descargaba sus iras y deseos de venganza mal contenidos con aquellos prisioneros. Un claro testimonio de lo que ha sido llamado "neurosis granadina".

La victoria de los ilicitanos fue completa, ya que los vecinos de Elche, mandados por el justicia, sólo sufrieron la pérdida de un caballo, cuyo importe abonaría el municipio a su dueño con el dinero que se obtuviera de la venta de los dos prisioneros, que, a su vez, eran reclamados por el gobernador de Orihuela.

Las incursiones granadinas en el siglo XV

Tras este incidente la paz, relativa, volvió a la frontera terrestre meridional del reino de Valencia, aunque hubo dos incursiones armadas por mar en 1384 y 1400, así como bastantes más por la frontera terrestre, de ellas la más grave fue la de principios de 1386 en que los granadinos saquearon las co-

6. AME, *Manual de Consells, 1*, fol. 369 v.

marcas de Alicante, Biar y Alcoy[7]. Los continuos asaltos de los *collerats* y malhechores granadinos y de los almogávares cristianos crearon tal inquietud en toda la frontera valenciana y castellana que llevó a la formación de una hermandad entre las aljamas musulmanas y los municipios cristianos, basada en la responsabilidad colectiva de la comunidad cristiana hacia la musulmana y viceversa a la hora de costear los rescates de los cautivos o de perseguir a los bandoleros, estudiada con detalle por A. Nieto, J. Torres Fontes y M.ª T. Ferrer[8].

La presencia del almogávar granadino era un hecho casi cotidiano en nuestras tierras, y todos los años se producían correrías o avisos de intentos de penetración granadina, hasta que en 1405 la firma de paces entre Aragón y Granada parece que produjo un descenso de esta actividad violenta, que de nuevo se agravó en 1409, sobre todo por la acción de un renegado, Nicolás Lorenzo, que se había refugiado en Granada y conocía bien el terreno. La tregua firmada entre Granada y Castilla la utilizaron los granadinos para rescatar sus cautivos presos en Orihuela, abonando por ellos el precio de compra, de acuerdo con lo que estipulaban los pactos, mientras que el rescate de los oriolanos presos en Granada fue mucho más lento. No sabemos si había cautivos ilicitanos en el corral de Granada por estas fechas, aunque cabe pensarlo en sentido afirmativo.

En estas entradas nazaríes los habitantes de los caseríos aislados o los viajeros eran uno de sus objetivos preferidos, como le sucedió en 1414 a Pere Domingo, vecino de Elche, quien yendo con su padre por la cañada de la Polvorosa, en el término ilicitano, oyeron los gritos de un pastor que perseguía a un "moro", que no pudo ser capturado, aunque se sospechaba que formaba parte de una banda de almogávares granadinos[9]. Peor suerte tuvo Pascual Corcoles, vecino de Elche, que fue apresado entre Alicante y Monforte en 1414, y quedó preso en Granada, siendo propuesto su rescate conjuntamente por Elche, Orihuela y Alicante[10]. El 24 de agosto de ese año llegó a Elche, desde Alicante, la noticia de que los granadinos habían asaltado el molino de la vecina localidad de Aspe. A pesar de estos episodios, sin embargo, como señala Roser Salicrú, desde el ascenso al trono de Yusuf III, en mayo de 1408, hasta el destronamiento de su hijo, Muhammad VIII, en

7. M.ª T. FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV*, p. 169.

8. A. NIETO, «Hermandad entre las aljamas de moros y las villas de la gobernación de Orihuela en el siglo XV», *Primer Congreso de Historia del País Valenciano* (Valencia, 1971), II, Valencia, 1980, pp. 749-760; J. TORRES FONTES, «La hermandad de moros y cristianos para el rescate de cautivos», *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Madrid-Teruel, 1981, pp. 499-508; M.ª T. FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV*, pp. 196-222.

9. AME, *Manual de Consells, 2*, sin foliar, 2-1-1414.

10. J. HINOJOSA MONTALVO, *Cristianos, mudéjares y granadinos*, p. 332.

marzo de 1419, Granada vivió una etapa de paz aparente, y ello se dejó sentir también en la tranquilidad en la frontera sur del reino de Valencia[11].

En cambio, a comienzos del mes de septiembre de 1420 vuelve a reaparecer la empresa militar de envergadura contra estas comarcas, dirigida o auspiciada por el rey de Granada Muhammad IX. La vía de transmisión de la noticia era la habitual, desde el reino de Murcia a Orihuela y desde aquí a Elche, y se decía que el rey de Granada estaba reuniendo jinetes y peones en Baza para entrar a saquear el reino de Aragón. Hasta aquí se trataría de una más de las tantas noticias que en estos siglos medievales llegaron a la gobernación de Orihuela de movimientos de tropas granadinas. Lo interesante de esta nueva empresa nazarí es que el objetivo del rey de Granada era *recollir los moros de la terra e de menarsen aquells en la terra del dit rey de Granada*, y más en concreto los de la morería de Elche, dado que los granadinos, según se expuso ante jurados y consejeros, pensaban venir directos a esta vila, *per çò com és terra plana, e combatre aquella*[12]. Se retomaba así la vieja práctica, de finales del siglo XIII y principios del XIV, de aprovechar las incursiones en territorio cristiano para regresar al reino de Granada con mudéjares valencianos, en particular de las aljamas meridionales, y cuyos ejemplos más espectaculares fueron las ya citadas entradas del caudillo Ridwan. En el caso que ahora nos ocupa todo apunta a la veracidad de intenciones del monarca granadino, aunque no sabemos si ello se correspondía con un deseo real de los mudéjares ilicitanos de marchar a Granada de forma voluntaria, o si serían llevados a la fuerza. Lo cierto es que son años de inquietud entre los mudéjares valencianos y en 1418 Alfonso el Magnánimo ratificaba la medida adoptada por su antecesor en el trono, Martín el Humano, restringiendo la libertad de viajar de los musulmanes valencianos. De haberse llevado a cabo y haber triunfado la incursión qué duda cabe que hubiera supuesto un duro golpe para la confianza de los cristianos de la gobernación de Orihuela, ya que la morería de Elche era la más importante de todo el territorio. Parece, sin embargo, que todo quedó en un rumor.

Creo que hay una clara conexión entre este intento del rey de Granada de llevarse a los mudéjares de Elche y las emigraciones clandestinas de musulmanes valencianos hacia el reino de Granada, y que se corresponden con la agitación reinante en las morerías valencianas, propiciada sin duda por Muhammad IX, que era visto por muchos mudéjares valencianos como su señor natural y al que se consideraban unidos por lazos religiosos.

A lo largo de la década de los años veinte, aunque no hubo ninguna entrada del ejército granadino en el término de Elche, sí que hubo algunos inci-

11. R. SALICRÚ I LLUCH, *Relacions de la Corona d'Aragó amb el regne de Granada al segle XV (1412-1458)*, Barcelona, 1996, Tesis doctoral inédita, vol. I, p. 300.

12. AME, *Manual de Consells*, 3, 1-9-1420.

dentes protagonizados por individuos aislados o en grupo, de cuya suerte adversa nos informan las actas municipales, ya que una de las medidas utilizadas por los jurados para combatir el peligro almogávar era recompensar económicamente a aquellos que presentaran las cabezas de estos bandoleros musulmanes. Con ello se buscaba la ejemplaridad del castigo, que sirviera de aviso para cuantos se atrevieran a franquear las fronteras cristianas en son de guerra, incluso para que los propios mudéjares valencianos se lo pensaran dos veces antes de colaborar con sus correligionarios de Granada.

Ya hay noticias de estas recompensas a principios de la centuria, y el 20 de julio de 1400 se dieron cinco florines de oro por cinco cabezas de musulmanes que trajeron unos lorquinos, a los que se sumaron otros dos florines el 28 de agosto por dos cabezas de "moros" que se trajeron el día de la Virgen de Agosto. En septiembre de 1420 las autoridades municipales ilicitanas dieron a los hermanos Antoni y Berenguer de Quexans y a Antoni Fira, menor, 12 florines por Albageri, "moro de Vera", capturado en el término de Elche, que fue ahorcado en unas horcas de madera que se levantaron en la plaza de Santa Lucía después de ser juzgado por el lugarteniente del gobernador[13].

En 1421 fueron dos lorquinos los que trajeron de Granada cuatro cabezas de "moros", entre ellas la del temido y buscado renegado conocido como Palomino, un individuo que, gracias a su conocimiento de la comarca, había causado grandes daños y cuya captura era anhelada por las autoridades cristianas[14]. Además de las citadas se presentaron ante los jurados de Elche en esta década dieciséis cabezas de granadinos gratificadas, por lo general, cada una con un florín y testimonian la inquietud que se vivía en tierras murcianas y del mediodía valenciano. Aunque la paz estaba vigente de forma oficial entre Granada y Aragón, ello no excluía los asaltos, robos e incursiones de almogávares de uno y otro signo. Aledo, Mula, Elda, Orihuela, son localidades donde se produjeron tales muertes, a las que se podrían sumar la propia Elche, en cuyo término se produjeron también algunos ataques, como el sufrido en junio de 1428 por el zapatero Antoni Creus junto a otros cristianos cuando desde Aspe se dirigía a Crevillente por almogávares granadinos, siendo conducido a Granada y teniendo que rescatarse por la suma de 170 florines[15].

La alarma saltó de nuevo el 26 de octubre de este año, cuando los jurados recibieron noticias de que en Basta, en el reino de Granada, se reunían más de 1.500 "moros de a caballo" y otros 10.000 infantes para atacar el reino de Murcia y la gobernación de Orihuela, aunque el ataque no se pro-

13. AME, *Manual de Consells*, 4, 1-9-1420.

14. AME, *Manual de Consells*, 4, 1421.

15. AME, *Manual de Consells*, 6, 26-6-1428.

dujo, en noviembre entraron compañías de "moros" por *la terra*, que cabe interpretar como la gobernación, y al menos cuatro musulmanes resultaron muertos, pues sus cabezas, como ya vimos, fueron entregadas a los jurados, aunque no sabemos si formaban parte de dichas compañías o de alguna partida aislada.

En esta década de los años veinte hubo otros avisos de posibles entradas de almogávares en octubre de 1428 y febrero de 1429, cuando llegó a Elche una carta del gobernador general de Orihuela, avisando de que había tenido noticias de una posible incursión de musulmanes granadinos hacia la frontera de Lorca[16].

La última noticia de una amenaza granadina sobre Elche es del 27 de septiembre de 1450, en que llegó la noticia de que 40.000 granadinos, de ellos 4.000 jinetes, se disponían a atacar el sur del reino de Valencia. Según estas informaciones el grueso de las tropas estaba reunido en los Vélez (*Belliços*), mientras que otra parte de las mismas –según se decía– estaría ya en la frontera de Castilla.

Las autoridades ilicitanas parece que se tomaron muy en serio la amenaza de ataque, o al menos eso parece deducirse de la amplitud de las medidas tomadas por los jurados, que iban desde recoger a los vecinos del arrabal y de la morería intramuros de la villa, a la decisión de acaparar provisiones, así como la preparación de armamento adecuado, entre el que figuraban ballestas y piezas de artillería, como bombardas, amén de limpiar los fosos y llenarlos de agua. El 2 de enero de 1451 se supo la toma de Molina de Segura por los musulmanes, lo que causó un fuerte impacto entre los jurados ilicitanos, sobre todo si tenemos en cuenta la magnitud de la catástrofe con la captura de 140 cristianos, entre ellos 35 ó 40 hombres de Orihuela que acudieron a auxiliar a Molina, así como de la destrucción del lugar (*enderrocat e aplanat*), a lo que se añadía la toma de 15 ó 16 lugares del valle de Ricote, cuyos habitantes musulmanes fueron apresados, los lugares derruidos y todos, cristianos y musulmanes, conducidos como cautivos al reino de Granada. Lo peor era que se temía que los granadinos pudiesen proseguir su incursión profundizando hasta llegar al mediodía del reino de Valencia, apoderándose de las poblaciones donde residían mudéjares. Y éste era precisamente el caso de Elche, que contaba con la morería más poblada del sur valenciano. Por otra noticia posterior dada por los jurados en una de sus reuniones parece que los atacantes de Molina fueron 5.000 jinetes y más de 10.000 infantes.

El ataque granadino no pasó de un proyecto, pero quedó el impacto psicológico producido por el ataque a Molina. El miedo al granadino, al *moro*, incluso al de casa, se extendía por la sociedad valenciana, y esto supieron aprovecharlo nuestras autoridades para rearmarse y para poner a punto

16. AME, *Manual de Consells*, 6, 16-2-1429.

una villa que como Elche estaba en unas condiciones más que precarias desde el descalabro sufrido en hombres y armas en la guerra castellana de 1430.

Elche en la guerra de Granada

La participación de Elche en la guerra de Granada fue modesta si la comparamos con otras localidades valencianas, como Orihuela o la propia capital, y siempre en función de sus relaciones con el señor de la villa, don Gutierre de Cárdenas, que sí participó directamente en la empresa. Por causa de ello, las autoridades locales de Elche, cuando Cárdenas estaba al servicio del rey en el sitio de Málaga, el 5 de agosto de 1487, dispusieron que se le enviaran dos cahíces de trigo convertidos en harina, 150 cahíces de cebada y cien pares de gallinas, corriendo el clavario con los gastos[17]. Estas vituallas serían transportadas por los jornaleros del muro al puerto ilicitano del Cap del Aljup. Una semana después, el día 12, Pere Gonçalves y Pere de Mella, mensajeros de Elche, ofrendaron su presente a Gutierre de Cárdenas, quien los recibió con toda amabilidad y mostró su satisfacción por dicho obsequio, regresando el 24 de agosto a Elche.

Un nuevo obsequio se le hizo al comendador Cárdenas el 30 de julio de 1489 enviándole cien pares de pollos y toda la fruta que se pudiera conseguir en Elche, de forma que pudiera regalar su paladar mientras estaba en el sitio de Baza[18]. En definitiva, muchos pollos y pocas armas.

Las repercusiones del peligro granadino en Elche

La amenaza armada de los granadinos sobre las tierras del mediodía valenciano y en concreto sobre la villa de Elche tuvo muy variadas consecuencias, en muy diversos terrenos. Comenzando por la demografía podemos decir que la incidencia de estos ataques y correrías de los ejércitos y almogávares nazaríes fue desigual en el tiempo y sobre las comunidades musulmana y cristiana. La primera de ellas, la mudéjar, se vio muy afectada en las primeras décadas del siglo XIV por las incursiones del caudillo Ridwan en 1331, que a su regreso a Granada se llevó consigo, de grado o por fuerza, a muchos mudéjares ilicitanos, aunque su cuantía exacta es imposible de precisar, si bien las fuentes oficiales, es decir la carta que Llop Ximenis de Perencisa, lugarteniente del procurador del reino de Valencia, señalaron que

17. AME, *Manual de Consells, 18*, fol. 25 r.
18. AME, *Manual de Consells*, fol. 49 v.

el ejército nazarita se llevó 1.500 cautivos, a los que siguieron 400 mudéjares de Elche y otros lugares, que colaboraron con los invasores entregándoles 800 acémilas para transportar el botín[19]. El cronista oriolano P. Bellot daba la cifra de 1.500 los "moros" de las tierras al sur de Jijona que marcharon a Granada, sobre todo del valle de Elda, pero M.ªT. Ferrer desconoce de dónde saca dichos datos, que no son los de Ximenis de Perencisa, ciertamente.

Algunos de estos musulmanes que marcharon a Granada se adaptaron a su nueva patria y allí reorganizaron sus vidas en el seno del único Estado islámico que quedaba en suelo peninsular. Otros, por el contrario, fueron obligados a ir a Granada a la fuerza y luego quisieron retornar a su anterior hogar en Elche, para lo cual el infante Ramón Berenguer, señor de Elche, que no estaba dispuesto a perder tan elevado número de vasallos y ver disminuida su renta feudal, envió un mensajero a Granada para pedir el retorno de veintitrés de estos musulmanes ilicitanos. El objetivo se consiguió, pero con tan mala fortuna que al regreso a Elche fueron capturados por almogávares cristianos, que vendieron a los mudéjares citados como cautivos en Mallorca, aunque con el tiempo se consiguió rescatarlos[20]. En lo que quedaba de época medieval los mudéjares ilicitanos vivieron tranquilamente en su marco de la morería de la villa y no hay noticias de que fueran víctimas de las agresiones de sus correligionarios del reino de Granada.

En cuanto a los cristianos es imposible cuantificar, ni siquiera por aproximación, las consecuencias que para la demografía local tuvieron las correrías de tropas regulares y almogávares nazaríes. Ya vimos que el mayor desastre se produjo en la incursión de Ridwan, con 1.500 cautivos, de Elche y Guardamar principalmente, aunque no sabemos el número exacto de ellos que eran ilicitanos. Luego a lo largo de estos dos siglos un número imposible de precisar de vecinos fueron apresados ocasionalmente por los almogávares nazaríes en sus entradas por estas tierras de la gobernación y terminaron cautivos en Granada, como ya vimos. Pero cualquier intento por cuantificar datos es inútil, ya que sólo noticias aisladas nos han llegado, aun cuando cabe pensar que el fenómeno no tuvo graves consecuencias en la demografía local.

El rescate de estos vecinos cautivos fue una constante preocupación para los familiares y las autoridades, que en Elche, como en otras localidades fronteras, mantenían un *bací de catius*, una limosna para el rescate de estos prisioneros, a base de las donaciones voluntarias de los particulares. También los jurados ayudaban económicamente al rescate de sus convecinos, en ocasiones de forma conjunta con Alicante y Orihuela, como se hizo en

19. M.ªT. FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV*, pp. 128-129.

20. *Ibídem*, p. 129.

1414 con Pascual Corcoles, vecino de Elche. Otras veces la iniciativa de rescatar a los vecinos cautivos partía de algún particular, que dejaba algunos fondos para tal fin, como en 1455 hizo Guillem Pérez de Sarrió, que dejó ciertos censos para poder redimir a cautivos de su linaje, o de no haberlos, de otras personas pobres de la localidad.

La amenaza granadina fue causa justificada de la colaboración entre municipios de la gobernación de Orihuela, y también con la ciudad de Murcia, ya que todos ellos se veían afectados por una problemática similar de inseguridad territorial, cristalizando en el envío de correos, misivas y medidas conjuntas de colaboración militar. Hay bastantes ejemplos de ello, desde la reunión en 1384 en Murcia de los representantes de esta ciudad con los de Lorca, Orihuela y Elche para establecer atajadores que avisaran del peligro de incursiones granadinas, a la hermandad entre aljamas y municipios de fines del siglo XIV, ya comentada.

Los granadinos y sus ataques fueron también utilizados por las autoridades de Elche como excusa, más o menos legal, para mantener en relativo buen estado el sistema defensivo de Elche. Era una carga onerosa para la villa y aunque existían algunos recursos fiscales destinados a ello, siempre eran insuficientes y los vecinos se mostraban reacios a las contribuciones desinteresadas, por mucho que ello redundara en su beneficio o se apelara al bien común. La gente no estaba para gastos extraordinarios. De ahí que la primera medida que adoptaban los jurados era la de proceder a reparar aquellas zonas de la muralla más degradadas, como sucedió en 1384, 1400, 1420, 1428 ó 1451, por citar unos años. Esta medida solía acompañarse con otras de limpieza de los fosos, alcantarillas y desagües, con frecuencia obstruidos por las inmundicias que arrojaba la gente y que hacía inútil su funcionalidad defensiva. También se establecían rondas, atalayas y vigilantes en el perímetro murado y las puertas de acceso a Elche, variando su número según el índice de peligrosidad, calculado por el justicia y los jurados en base a las noticias procedentes del exterior. En todos estos gastos extraordinarios los mudéjares del arrabal –la morería– contribuían con la tercera parte, aunque no siempre lo hacían de buena gana.

Esta situación de tensión militar permitía mantener encuadrados a los ilicitanos en la milicia vecinal, de carácter no permanente y limitada a las ocasiones de peligro. Los habitantes de la villa estaban registrados en un libro de vigilancia o de cuadrilla, según se tratara de misiones defensivas o de apellido. En marzo de 1384, por ejemplo, estas cuadrillas las integraban dos hombres de a caballo y cuatro de a pie. La llegada del enemigo se avisaría a toque de campana, sistema también utilizado para reunir el apellido. El que no quisiera ir o regresara antes de que se concediera la licencia sería castigado con una multa de 30 sueldos. El municipio costeaba una acémila para las provisiones de la milicia, formando el servicio de intendencia de la misma.

No es posible precisar por falta de datos seriados las repercusiones de este peligro granadino en la hacienda municipal, pero tampoco parece que desequilibrara el presupuesto municipal, y los gastos en salarios de hombres armados, víveres o armas no fueron excesivos, salvo en algún año puntual. Hay que recordar también, que ante las noticias de posibles agresiones externas, los jurados prohibían la salida de trigo y harina de Elche, con el fin de evitar que quedara desabastecido el mercado local.

Cuantificar las pérdidas que en la economía local, sobre todo en la agricultura y la ganadería, causaron estas incursiones, es tarea vana, aunque noticias sueltas no faltan. Las más precisas se refieren a la campaña de Ridwan en 1331, cuando en su retirada hacia Granada taló las huertas y destruyó las cosechas de Elche y Orihuela, llevándose 800 yeguas, 2.000 vacas y abundante ganado menudo, además de 20.000 cahíces de trigo que los mercaderes de Valencia y de otros lugares habían reunido en Elche, así como otros bienes muebles, cifras que M.ª T. Ferrer considera ajustadas a la realidad[21].

Aunque a finales de la Edad Media parece que las relaciones entre las comunidades mudéjar y cristiana de Elche no fueran malas, el peligro granadino generó siempre una desconfianza y un recelo hacia el "moro" de Elche y de otras localidades vecinas, que fue mayor en las primeras décadas del siglo XIV, cuando las relaciones entre Granada y Aragón atravesaron momentos críticos a causa de los conflictos bélicos (cruzada contra Almería en 1309, cruzada de Alfonso el benigno contra Granada, expediciones de Ridwan...), ya que los mudéjares valencianos eran considerados cómplices de estos ataques granadinos. Por ejemplo, después del asedio y saqueo de Elche por Ridwan en octubre de 1331, a principios del año 1332 los espías renegados transmitían información sobre el próximo objetivo de Ridwan, que sería Orihuela, Elche y Alicante, que los musulmanes de estos lugares pensaban entregarle. Fuera o no realidad este propósito, el reciente desastre cristiano estaba tan cercano, con la huida de los mudéjares de Elche, que nadie dudaba de que así pudiera ser, lo que no favorecía a un entendimiento entre miembros de ambas comunidades.

La "psicosis granadina" no se extinguió con el paso del tiempo, aunque al menos se atenuó, pero este miedo siempre subyacía en muchas de las actuaciones de los jurados de Elche, en particular aquéllas que tenían que ver con la defensa de la villa y de sus vecinos. Para ellos Elche era un islote cristiano entre musulmanes y bien claro lo expuso en 1400 el *Consell* cuando esgrimió que *la dita vila d'Elig és a manera de castell e poblada e edificada entre moros* para justificar el cierre de la puerta de la villa por la noche, que hasta entonces permanecía abierta. Dado el mal estado de los muros, derruidos en algún punto, se dispuso que dicha puerta fuera controlada por el justicia y

21. M.ª T. Ferrer i Mallol, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV*, p. 128.

que no pudiera entrar por la noche en Elche ningún musulmán, debiendo ir acompañado de un cristiano cuando fuera a hacer sus negocios. Una vez más cualquier excusa era válida para marginar y discriminar al mudéjar ilicitano, ya de por sí excluido y confinado a vivir en el arrabal de la morería. Ahora se le ve como un posible traidor, como sospechoso de poder traicionar a los cristianos y entregar la villa a los granadinos, y se le prohíbe entrar por la noche en la localidad.

El miedo al "moro" fue utilizado por las autoridades para acentuar la religiosidad del vecindario, para reafirmar su cristianismo frente al Islam del "otro", del enemigo, a la vez que establecían unos vínculos de comunicación y de control entre los grupos dirigentes y las clases subordinadas. Así, en 1384 los jurados, temerosos de una invasión, acordaron celebrar procesiones y misas para que *nostre Senyor Déu guart aquest poble de moros*. Las predicaciones de un fraile caldearían los ánimos y el resultado fue la construcción de una cruz de piedra en el camino de Orihuela, la manifestación externa y perdurable en el tiempo del cristianismo de los vecinos de la villa, frente a los musulmanes del arrabal o de las localidades vecinas de Crevillente y el valle de Elda, de población mudéjar casi en su totalidad. Era el "paraguas" divino que debía proteger a Elche de futuros ataques.

Epílogo

En 1492, la conquista por los Reyes Católicos de Granada, el último bastión del reino nazarí, puso fin a la amenaza granadina para las comarcas meridionales del reino de Valencia, y la seguridad llegó por primera vez a sus caminos y a los hogares de sus vecinos. El fenómeno debió ser tan llamativo que captó la atención del viajero alemán Jerónimo Münzer, que por entonces recorría nuestra geografía, y no dudó en calificar el itinerario entre Alicante y Elche como "llanura estéril, hasta hace muy poco peligrosa por causa de los ladrones moros"[22]. La seguridad abría insospechadas posibilidades de desarrollo y prosperidad en el alborear de los Tiempos Modernos a estas tierras de los reinos de Valencia y Murcia, aunque la paz y la tranquilidad no fue completa, pues el peligro vendría en adelante del mar y de los piratas norteafricanos. Pero esa es ya otra historia.

Resumen

Desde finales del siglo XIII Elche pasó a ser tierra de frontera con el reino de Granada, siendo objeto de numerosas incursiones por parte de los

22. *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, edic. J. García Mercadal, Madrid, 1952, I, p. 345.

granadinos, contando con el apoyo de la población mudéjar de la zona. También hubo ataques por mar a cargo de los piratas granadinos, todo lo cual creó un estado de inquietud en la zona y una actitud de recelo hacia los mudéjares. Muchos vecinos de Elche cayeron cautivos y hubo que rescatarlos, en tanto que los frecuentes avisos de la amenaza de ataques desde Granada movilizaban a la milicia local y obligaban a adoptar medidas defensivas. La presentación de cabezas de granadinos era recompensada económicamente por las autoridades de Elche.

ABSTRACT

From the end of the 13th century Elche became a frontier land with the Grenada Kingdom, being the target of a number of raids carried out by the people from Grenada who had the support of the Mudejar population living in the area. There were also attacks from the sea by the Grenada pirates causing that a feeling of worry spreaded among the people of the area and the existence of a distrust attitude towards the Mudejar people. Many inhabitants of Elche were made captive and it was necessary to rescue them, while the warning of new attacks from Grenada made the local soldiery be mobilized forcing to adopt defensive measures. The presentation of people from Grenada heads were economically rewarded by the Authorities of Elche.

OLIGARQUIZACIÓN PROFESIONAL Y DECADENCIA MUDÉJAR. LOS HERREROS MURCIANOS (SS. XIV Y XV)

*M.ª de los Llanos Martínez Carrillo**

La herrería fue una actividad emblemática de los mudéjares bajomedievales murcianos vinculada al ejercicio de un tipo de poder institucionalizado; el número de los que la practicaban[1] y su alto nivel técnico fueron las plataformas sobre las que sus relaciones socioeconómicas con la comunidad cristiana se intensificaron hasta convertirlos en abastecedores imprescindibles de su producto industrial y colaboradores institucionales dependientes en la vida de la morería, dentro de la cual llegaron a actuar como una auténtica oligarquía.

---

* Universidad de Murcia.

1. En Ávila, en el siglo XV eran el colectivo más importante después del constituido por los dedicados a la construcción , S. DE TAPIA, «Los mudéjares de la Extremadura castellano-leonesa: notas sobre una minoría dócil (1085-1502)», *Studia Histórica. Historia Medieval*, VII, Salamanca, 1989, p. 117. En la zona meridional de Aragón contaban con barrios propios como el de Daroca, en el que existía una calle de las Herrerías, M.ªI. FALCÓN PÉREZ, «Las manufacturas del hierro en Aragón en los siglos XIV-XV», *Actas de las I Jornadas sobre minería y tecnología en la Edad Media peninsular*, Fundación Hullera Vasco-Leonesa, 1996, p. 366. En Valencia, el "dret de herrería" era una exacción que afectaba, incluso, a comunidades rurales, siendo la herrería una de las profesiones más documentadas en la ciudad de Valencia, J. HINOJOSA MONTALVO, «Señorío y fiscalidad mudéjar en el reino de Valencia», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Instituto de Estudios Turolenses (I.E.T.), 1991, p. 121 y «El trabajo mudéjar en Valencia medieval», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, I.E.T., 1995, pp. 69, 73 y 77. Sobre los mudéjares murcianos hay que destacar de entre la abundante obra de J. TORRES FONTES los siguientes trabajos por su globalidad: «Los mudéjares murcianos en la Edad Media», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, I.E.T., 1986, pp. 55-66 y «Los mudéjares murcianos: economía y sociedad», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo*, I.E.T., 1992, pp. 365-393. Recientemente C. VEAS ARTESEROS, *Mudéjares murcianos. Un modelo de crisis social (s. XIII-XV)*, Excmo. Ayuntamiento de Cartagena, 1992 y A.L. MOLINA MOLINA y M.ªC. VEAS ARTESEROS, «Situación de los mudéjares en el Reino de Murcia», *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 14, Murcia, 1992, pp. 93-105. De entre las próximas morerías alicantinas, tanto geográfica como históricamente, hay que señalar los trabajos de J. HINOJOSA MONTALVO sobre Crevillente y Elche: «Crevillente: una comunidad mudéjar en la Gobernación de Orihuela en el siglo XV», *IV Simposio...*, pp. 307-317 y *La morería de Elche en la Edad Media*, Instituto de Estudios Turolenses, 1994.

La protección genérica que los reyes dispensaron a las aljamas del reino fue deteriorándose progresivamente hasta ser algo más teórico que real, apreciándose en el siglo XV una clara oposición entre los textos reales que la desarrollaron desde el siglo XIII y la concreta y dura actuación de la mayoría de los oficiales cristianos que, en el caso de Murcia, se vio algo paliada[2] por la necesidad que la ciudad tuvo de la actividad de la minoría de herreros mudéjares en ella residentes; su especialización en determinadas actividades metalúrgicas, entre las que estuvieron la fabricación de artefactos bélicos y la cerrajería-relojería, hizo de ellos un eslabón económico e institucional que se materializó en la ocupación de las funciones de alcaides de la morería de la Arrixaca, con tareas ejecutivas delegadas por el alguacil mayor del concejo de Murcia y alcaldes de la misma, con funciones judiciales internas entre su comunidad, por linajes de herreros e individualidades perfectamente identificables y analizables, cuyo estudio es posible continuar en el marco del gran avance que las investigaciones sobre el mudejarismo están experimentando desde hace dos décadas[3].

El mayor nivel económico alcanzado por los herreros respecto al resto de sus convecinos, merced a su clientela favorecida por el concejo, supuso la plataforma de sustentación de su proceso de institucionalización como alcaides y alcaldes, todo lo cual les permitió atravesar circunstancias ciertamente difíciles cuando sus actuaciones surgieron envueltas en estallidos de descontento y auténtica violencia de sus convecinos luchando por defender su identidad y en coyunturas políticas de reorganización y fortalecimiento del poder cristiano, cada vez más frecuentes unas y otras desde finales del siglo XIV a ambos lados de la línea de separación del reino de Murcia y la Gobernación de Orihuela, que inexorablemente acentuaban el proceso de aculturación que vivió el mudejarismo[4].

La inquietud de la morería y su comportamiento a veces traicionero estaban relacionados con su situación de pobreza sistemática y el estado con-

2. J. TORRES FONTES, «Los Mudéjares», *Estampas Medievales*, Academia Alfonso X El Sabio, 1988, p. 302.

3. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ reconoce la existencia en Sevilla de grupos familiares o familias amplias, muy bien definidas por su número y su actividad profesional, entre ellos los herreros Blanco, de los que Çayde fue el último alcaide de la aljama sevillana, «El trabajo mudéjar en Andalucía. El caso de Sevilla (siglo XV)», *Actas del VI Simposio...*, pp. 41-42 y apéndice I. La amplia bibliografía sobre el tema fue sistematizada básicamente por J.C. DE MIGUEL RODRÍGUEZ, *Los mudéjares de la Corona de Castilla*, Cuadernos de Investigación Medieval, n.º 8, 1988, y está siendo actualizada por M. EPALZA y L.F. BERNABÉ PONS, «Bibliografía de mudéjares y moriscos, I», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, n.º 12, Teruel-Alicante, 1995, pp. 631-655.

4. M.ªT. FERRER Y MALLOL, *Les aljames sarraïnes de la Governació d'Oriola en el siglo XIV*, C.S.I.C., Barcelona, 1988. M. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, «Colaboracionismo castellano-aragonés ante la violencia mudéjar (1390)», *Aragón en la Edad Media*, X-XI, pp. 589-601.

creto de las relaciones con Granada en su frontera castellano-murciana, incidiendo todo ello en una población cada vez más reducida[5], cuya supervivencia dependía en buena manera de la aceptación o no de inmigrantes en su seno; si además el conjunto de la ciudad atravesaba tiempos de profunda revulsión, las dificultades de alcaides y alcaldes de la morería eran máximas, así como la formación de banderías en la misma en oposición por distintas formas de subsistencia y poder, como demuestra la propia analítica de unos hechos que fueron frecuentes en el siglo XV y están perfectamente documentados.

Un primer ejemplo de este proceso lo proporciona el nombramiento de Mahomat Borrás como alcaide el 20 de septiembre de 1396[6], hecho que se produjo en condiciones generales muy alteradas, las cuales ponen de manifiesto que la crisis interna de la morería estaba agudizándose a tenor de la propia crisis urbana. La figura institucional que representó durante casi dos décadas Mohamed Borrás tenía la intrínseca debilidad de ser pieza interpuesta entre la comunidad mudéjar de la que formaba parte y el concejo de la ciudad del que dependía; de ahí la habilidad que los alcaides tuvieron que desarrollar para sobrevivir en el cargo, especialmente difícil en este personaje por la época de profunda crisis que supusieron los finales del siglo XIV y comienzos del XV.

Dividida la ciudad en una lucha de bandos desde 1391, a la altura de 1396 una fracción de ella estaba acantonada dentro de la ciudad frente al rey y arruinada materialmente en manos de un reducto local; reflejo de esta situación fue el cambio que se operó en la alcaidía, producido cuando Enrique III reforzaba los poderes ordinarios del adelantado mayor que había impuesto, ordenando que fuese juez de todo tipo de asuntos civiles a través de su lugarteniente; la orden real se conocía días después de que el anterior alcaide y los viejos de la morería, reforzando moralmente y jurídicamente su postura, se quejaran ante el concejo ciudadano de las prendas hechas por los alguaciles cristianos para cobrar deudas pendientes; la exigencia concejil de que la morería entregase 30 florines el dos de septiembre, haciendo caso omiso de la petición de alcaide y viejos, fue seguida por el nombramiento como nuevo alcaide de Mahomat Borrás, realizado por los jurados y alcaldes concejiles en reunión de la aljama celebrada en la mezquita[7].

---

5. Veinte vecinos en 1461, Actas Capitulares (en adelante A.C.) 1460, f. 91r (1461-V-2), aunque posteriormente se perciba una tenue recuperación, J. TORRES FONTES, «Los mudéjares murcianos...», *Actas del III Simposio...*, p. 65.

6. A.C. 1396, f. 73v (1396-IX-28). Primeros análisis de los hechos en M.ª Ll. MARTÍNEZ CARRILLO, *Revolución urbana y autoridad monárquica en Murcia durante la Baja Edad Media (1395-1420)*, Universidad de Murcia-Academia Alfonso X El Sabio, 1980, pp. 65-66; J. TORRES FONTES, *Estampas Medievales*, pp. 338-341 (edición anterior en 1380).

7. A.C. 1396, f. 59v y 68r (1396-IX-2 y 16). M.ª Ll. MARTÍNEZ CARRILLO, *Manueles y Fajardos. La crisis bajomedieval en Murcia*, Academia Alfonso X El Sabio, 1985, pp. 338-341. La asesoría de los

Fue un nombramiento impuesto por la facción acantonada y controladora del concejo de la ciudad, lo cual explica la oposición encontrada por Mahomat Borrás y la denuncia ante el concejo de la agresión que sufrió por parte de tres de sus convecinos, denuncia que estuvo respaldada por " ...la mayor parte de los moros de la aljama...", no todos, puesto que una porción de ellos fueron los que apoyaron a los tres agresores, cabezas visibles del descontento que se había manifestado infructuosamente unos días antes en la persona del alcaide destituido y el consejo de viejos, intentando sin éxito saldar unas deudas fiscales. La parcialidad del alcaide Mahomat Borrás y sus contrarios era reflejo de las existentes en la sociedad cristiana como demuestra que, una vez pacificada ésta en 1399 e impuesta la autoridad real en la misma a través de altos oficiales regios, la morería se mostrase compacta en sus pretensiones de defensa jurisdiccional y aplicación de la "cunya e xara", en unos hechos desarrollados en 1401 en torno al apresamiento de unos moros aragoneses que, según el adelantado, pretendían huir a Granada, y según la morería sólo eran potenciales nuevos vecinos, la razón de la comunidad mudéjar fue reconocida y los moros liberados de la prisión del nuevo alcaide Ahmed Exahuex[8].

El fenómeno se repitió pocos años después con las mismas características. Dos facciones en la morería se vuelven a apreciar entre 1410 y 1411[9], para las que la política de protección concejil al artesanado se conectó con una problemática instalación en la morería de maestros forasteros, que no

---

consejos de viejos en las aljamas valencianas, especialmente en relación con los alamines en M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Antecedentes y configuración de los consejos de viejos en las aljamas de moros valencianas», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, I.E.T., 1991, pp. 154 y 165. Los contingentes demográficos, el fisco y el proceso de aculturación mudéjar en M.A. LADERO QUESADA, «Los mudéjares de Castilla en la baja edad media», *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*, CSIC-Diputación Provincial de Teruel, 1981, pp. 349-390 y *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia medieval andaluza*, Granada, 1989. La emigración de raíces fiscales, generalmente reconocida por la historiografía, en el caso aragonés está recientemente tratada por M.ªL. LEDESMA RUBIO, «La fiscalidad mudéjar en Aragón» y P. PÉREZ VIÑUALES, «Presión fiscal y emigración; algunos ejemplos de aljamas mudéjares aragonesas», *Actas del V Simposio...*, pp. 14 y 75-86. Para el medio rural del reino de Murcia, M. RODRÍGUEZ LLOPIS, «Población y fiscalidad de las comunidades mudéjares del reino de Murcia (siglo XV)», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, I.E.T., 1986, p. 45. Es de destacar el reconocimiento que del problema de la despoblación, relacionado con las disensiones internas, hacen los propios mudéjares, en este sentido véase R. SALICRÚ Y LLUCH, «Sarraïns desaveïnats d'Elx a mitjan segle XIV (1449) segons llur propi testimoni: dificultats econòmiques y conflictivitat interna de la moreria», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, Teruel-Alicante, 1995, pp. 32 y 36-37.

8. A.C. 1400, f. 55v (1401-VIII-8) y 74r (1401-IX-3). J. TORRES FONTES, «Vaivén musulmán murciano», *Murgetana*, 86, Murcia, 1993, p. 12.

9. A.C. 1410, f. 2v y Libro de Protestaciones 1410-1411, f. 1v (1410-VII-22) y A.C. f. 7r (1410-IX-20). M.ªLI. MARTÍNEZ CARRILLO, *Revolución...*, pp. 62 y 225.

eran bien recibidos por los ya existentes, porque se negaban a abrirse a una competencia, excesiva para el raquitismo del mercado local.

El alcaide y herrero, maestre Mahomad, que en 1407 era uno de los veinte artesanos murcianos excusados del pago de "monedas" y otros impuestos reales, siendo él el único mudéjar, lo cual demuestra su preeminente posición social[10], había gestionado la instalación en la morería murciana de tres artesanos de Vélez, maestre Abrahim, carpintero y albañil, maestre Mahomad, tornero, y el calderero Abdallá, y se disponía a hacer otro tanto con los hermanos Çad y Heça Torán, herreros de Hellín, quienes junto a dos criados, uno herrero y otro cuchillero y sus respectivas familias y algunos más procedentes de Mula llegarían a abrir hasta ocho tiendas nuevas; el problema surgió porque entre las condiciones de establecimiento estaba la concesión concejil a Heça de "un pedazo de calle", en la que hiciese una buena tienda, anexa a las casas que el alcaide había comprado en su nombre, situadas a la entrada de la morería y junto a las casas que el herrero judío Yahuda tenía inmediatas; la aljama mudéjar había consentido la entrega del callejón, previamente abandonado por Abdullá, un moro emigrado a Alguazas, tras lo cual el alcaide pidió la corroboración concejil reconociendo que había personas en la morería que se oponían a la instalación del grupo de artesanos, fundamentalmente los de Hellín.

La oposición a la instalación de estos artesanos la encabezaba un grupo, "...et a son de aljama lo que non eran...", con los poderes que la aljama tenía para resolver asuntos internos decidieron otorgar el callejón a Adutar, un moro no avecindado, según el alcaide, con la intención de buscar el enfrentamiento con el adelantado, a quien competía el control de los moros "descaminados" en función de la vigilancia fronteriza, como alcalde que era entre moros y cristianos, especialmente importante en los tiempos que culminaban en la campaña de Antequera; el alcaide, maestre Mahomad, argumentaba que aunque aquel grupo hubiese ostentado legítimamente los poderes de la aljama, "...lo que non ha, el algama non tienen poder de dar et vender la call real sy non vos dichos señores...".

Bajo un planteamiento puramente jurídico institucional, el problema real que subyacía no era el urbanístico, sino el de dos sectores sociales en la morería que entendían de distinto modo la necesidad de repoblación artesanal de la misma, así como las directrices que se le debían imprimir; en estas circunstancias el tumulto callejero ocurrido el 19 de septiembre de 1410 estaba servido. En aquella ocasión, el alcaide y los dos jurados de la morería, junto a siete moros de la misma miembros de la aljama, denunciaron ante el alcalde de adelantado las agresiones orales que habían sufrido en la mezqui-

10. A.C. 1407-1408, f. 73r (1407-XII-2).

ta por parte del alcaide, maestre Mahomad, y sus dos hijos, especialmente las dirigidas al jurado Yuçaf Alasfi y al alcalde Hamet Caher, a los que amenazaron de muerte; los denunciantes decían que el alcaide y los suyos serían los causantes de la despoblación de la morería de seguir ocupando el cargo, por lo que pidieron su inmediata destitución y el nombramiento por el alcalde de adelantado de otro alcaide que contase con la aprobación de la aljama, según estipulaba un privilegio de Fernando IV de 1304[11].

No se trató solamente de una burda pelea impregnada de palabras malsonantes; más que eso fue el enfrentamiento entre dos sectores sociales, el partidario de abrir la morería a una repoblación cualitativa de artesanos, personificado por el alcaide Mahomat y respaldado por el alcalde de adelantado, que no consintió en su destitución, y los más conservadores y temerosos de una competencia económica que degenerase en la ruina y emigración de los menos favorecidos: frente al pragmatismo del alcaide, hecho a convivir con la sociedad cristiana y crear y defender su patrimonio junto a ella, como demuestra su participación en el arrendamiento de almojarifazgo de la aduana de la morería ese mismo año[12], se levantaba el pesimismo intransigente de los oficiales y la aljama, entre los que significativamente estaban Hamet y Mahomad Alfellini, miembros de otra familia de herreros fundamental en el siglo XV, que años después conseguirían ocupar la alcaldía durante dos generaciones, representadas por Abrahim y Çad Alfellini.

En 1410 el alcalde de adelantado debió de adoptar una solución salomónica manteniendo al problemático maestre Mahomad como alcaide de la morería, tras aproximar su postura a los disidentes; así se desprende de la comparecencia de este último junto a los dos jurados, Jusaf Alazfi "el calderero" y Çale Albixtara o Abixcardi, anteriormente enfrentados a él, pidiendo que les fueran devueltas las ropas de cama incautadas para contribuir al pago de pedidos y monedas y haciendo suya la tesis del despoblamiento y pobreza de la aljama que anteriormente habían sustentado sus rivales, "...ay muchos moros que mal pecado non tienen ropa en que se echen...", pobreza y despoblamiento que era una situación arrastrada y agravada desde el siglo XIII[13].

11. Medina del Campo, 1305-IV-20, *Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia (C.O.D.O.M.)*, V, 1980, doc. XLV, pp. 48-50. A.C. 1410, f. 6v y Libro de Protestaciones 1410-1411, f. 5v (1410-IX-19). J. TORRES FONTES, *Estampas medievales...*, pp. 335-338 y «Los mudéjares murcianos en el siglo XIII», *Murgetana*, 17, 1961, pp. 13-28.

12. Libro de Protestaciones 1410-1411, f. 18r (1410-XI-18).

13. A.C. 1410, f. 9r y Libro de Protestaciones 1410-1411, f. 8r (1410-X-18). J. TORRES FONTES, *Estampas Medievales...*, pp. 354-355. En 1335 Alfonso XI, a petición del concejo ciudadano, autorizaba a los moros de la Arrixaca de Murcia a acensar 15 tahúllas de tierra según los usos cristianos, para así contribuir a su subsistencia porque "...los nuestros moros de la Arrexaca de y, de Murçia, son muy pobres et menguados en manera que non pueden pagar nin conplir los nuestros pechos...", Valladolid, 1335-I-10, Cartulario Real, Era 1352-1382, f. 120r.

El autoritarismo concejil emanado del ordenamiento aprobado en 1408 y completado en 1412 se plasma en el penoso cuadro de despoblación, aculturación y sometimiento de la morería que el propio alcaide y los oficiales de la misma describían en octubre de 1410, cuando los enfrentamientos de un mes antes ya habían sido acallados y maestre Mahomad confirmado en la alcaidía; vulneración de los privilegios reales por la propia miseria de la población mudéjar, que para cumplir sus obligaciones en el más oneroso de los impuestos reales, los servicios, "...buscan sus maneras como Dios mejor les ayuda e a ellos se les entiende, obligándose a algunos christianos por los contractos que con ellos fazen, a las veces con cartas desaforadas diciendo que renunçian los preuillejos que an del dicho señor rey e de los reyes onde el viene, syn tener mientes a ello por ser omes symples miserables, syn saber ni entender las tales graçias e merçedes e preuillejos..."; renuncias escritas que posteriormente los acreedores hacían utilizar para cobrar, embargar y proceder con cualquier sistema de presión a través de los alcaldes concejiles, siendo ésta una causa de emigración incontestable de esta minoría que, en modo alguno, hoy día puede ser catalogada como raza[14].

La larga alcaidía de maestre Mahomad se caracterizó por su indisoluble unión institucional al concejo, a cuya sombra controló la morería e hizo su patrimonio, sorteando con habilidad las crisis internas que sociedad cristiana y mudéjar atravesaron, siendo entonces cuando las fuentes se hacen más permeables, especialmente intensas como consecuencia de las predicaciones de san Vicente Ferrer; buena prueba de ello fue la obtención de un permiso concejil en 1411 para comunicar su taller con la ciudad cristiana, con la condición de que lo cerrase hacia la morería, cuando el barrio iniciaba un irreversible proceso de aislamiento; simultáneamente pedía que se le renovase la franquicia que obtuvo al instalarse en la ciudad, posiblemente unos diez años antes, verosímilmente condicionado por el concejo en aquellas circunstancias a su conversión, pues su nombre empieza a desaparecer de las fuentes a partir de aquellas fechas[15]. Su patrimonio personal ya era notable en 1410, como desmuestra que tuviese una heredad en la acequia de Alguazas que para ser segada necesitaba de sus propios mozos y dos contratados temporales, unas cuatro personas, cuyas faenas en la pascua de Pentecostés de 1411, tras las predicaciones de san Vicente, le supusieron el apresamiento de los segadores y la incautación de unas prendas de ropa en su casa como

14. A.C. 1410, f. 10v y Libro de Protestaciones 1410-1411, f. 9r (1410-X-25); M.ª C. VEAS ARTESEROS presenta el problema como una cuestión económica y de "degradación resignada de su particular idiosincracia", *Mudéjares murcianos...*, p. 17 y apéndice documental VII, A.L. MOLINA MOLINA y M.ª C. VEAS ARTESEROS, «Situación de los mudéjares...», pp. 96 y 102. Los embargos fiscales como causa de cambio de jurisdicción, J. TORRES FONTES, «Los mudéjares murcianos; economía y sociedad», p. 371.

15. A.C. 1412, f. 18r (1412-VII-19). M.ª Ll. MARTÍNEZ CARRILLO, *Revolución...*, pp. 30, 41, 294 y 349.

pago de la sanción impuesta[16]. Tanto el capital con el que participaba en el arrendamiento del almojarifazgo, como las tierras que poseía y la calidad y variedad de las ropas que se le incautaron, demuestran que su trayectoria a la sombra del poder cristiano se había materializado en un estatus excepcional en la morería, que no era posible sin una sumisión total en momentos en los que el concepto y la praxis del poder pasaban inexorablemente por la identificación con la sociedad cristiana.

El enfrentamiento de su hijo junto a un grupo de personas armadas que se oponían al ahorcamiento de un moro, vecino de algún territorio de señorío eclesiástico, juzgado y condenado por asesinato por alcaldes concejiles, fue la respuesta a la confrontación institucional entre la sociedad mudéjar en crisis y su alguacil Hamed Exaues por un lado, y la justicia cristiana en su doble vertiente de concejil y eclesiástica por otro[17], lo cual llevó las cosas hasta la proclamación de "entredicho" en la ciudad por el obispo y al tumulto ciudadano, en el que participó un fraile franciscano junto a los mudéjares levantiscos que intentaban liberar al reo, comprometido en sus intentos de evangelización y conversión de la minoría, tal era el entramado casuístico de las tensiones sociales en los comienzos del siglo XV.

En los momentos en los que la comunidad mudéjar acusaba más intensamente su pérdida de identidad o la violación de su estatuto, era su consejo de "moros viejos" el que esgrimía sus derechos frente al concejo de la ciudad de forma continuada hasta los finales del siglo XV. En 1469 "...la aljama de los moros viejos omnes buenos de la morería..." presentó ante el concejo a través de su alcalde, el herrero Abrahim Alhajar, una fuerte denuncia contra la agresión que su territorio sufrió a manos de un grupo de judíos armados que, encabezados por don Moisés Aventuriel y don Moisés Allori de Cartagena, buscaban a dos moros de su propiedad que habían desaparecido después de entrar a la morería tras los servicios de una prostituta mudéjar vecina de la misma; el grupo judío, sin autoridad concejil, entró violentamente en el arrabal cuando, ya de noche, estaban cerradas sus puertas y registraron todas sus casas sin que los mujéjares llegaran a defenderse por sorpresa e inferioridad, "...estovimos en tienpo de ge lo regestyr..."[18]; la emigración pacífica unas veces y la huida de cautivos y esclavos otras, eran tan continuas en los finales del siglo XV que los mudéjares veían permanentemente amenazada su seguridad estatutaria, si las sospechas que recaían sobre su complicidad se materializaban en los registros de sus casas sin contar con las preceptivas licencias concejiles y la presencia en los mismos de alcaldes y alguaciles

16. A.C. 1410, f. 34v y Libro de Protestaciones 1410-1411, f. 33v. M.ªC. VEAS ARTESEROS, *Mudéjares murcianos...*, apéndice documental VIII.

17. A.C. 1412, f. 17v (1412-VII-26) y 20r (1412-VII-31).

18. A.C. 1469, f. 73r (1469-XII-16).

cristianos sin lo cual, en aquella ocasión, la aljama consiguió que el concejo los eximiese de pena si, en su defensa en el futuro, herían o mataban a algún agresor.

Todos estos hechos demuestran que las tensiones entre familias son uno de los hilos conductores de la problemática social de las comunidades mudéjares; se manifestaban en puntuales situaciones que impulsaban las dificultades socioeconómicas y las ambiciones de poder, que a pesar de la pobreza, casi miseria, de estas minorías podían desarrollarse entre los elementos mejor situados, en este caso los herreros. El estudio de las familias mudéjares que generaron más actividad interrelacionada con los cristianos se hace posible a través de documentos básicamente administrativos, los cuales permiten reconstruir varias generaciones en un coherente proceso evolutivo de las mismas, así como conocer de forma cualitativa la variedad, nada despreciable, y la suma modestia de los productos que estuvieron saliendo de sus herrerías, hasta los años setenta del siglo XV, cuando los encargos concejiles empezaron a derivar hacia herreros cristianos, conversos y posiblemente herederos de los anteriores mudéjares; se trató siempre de un comercio local, en modo alguno comparable al internacional desarrollado por los mudéjares valencianos que, mucho más numerosos y ricos, llegaron con sus productos hasta la misma Italia[19].

Alfajar, Alhajar o Alaycar

Tres generaciones de miembros de este auténtico clan de mudéjares se pueden vertebrar a lo largo del siglo XV.

Mahomad y *Abdallá* representan la primera generación bien documentada de esta familia de torneros y herreros, posibles hijos de un Muhammad, lo suficientemente importante en 1418 como para ser nombrado alcalde mayor de las aljamas en un contexto que Torres Fontes calificó de transición de la persecución a la tolerancia[20]; entre los años 1432 y 1438 Mahomad estuvo exento por privilegio real de pago de impuestos y fue, por lo menos, "alfaquí mayor" de la aljama, todo ello compatibilizado con su cotidiano trabajo en el taller[21]. Abdallá era herrero y estuvo igualmente exento del pago de impuestos por concesión real, documentada entre 1432 y 1436, cuando lleva-

19. J. Guiralt-Hadzüossif, *Valencia puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1989, p. 442.

20. J. Torres Fontes, «El alcalde mayor de las aljamas de moros de Castilla», *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXII, 1962, pp. 149-151.

21. M.ªLl. Martínez Carrillo, «'Servicios' castellanos y política municipal (1420-1450)», *M.M.M*, XIV, 1987-1988, p. 288, J. Torres Fontes, «Vaivén musulmán murciano», *Murgetana*, 86, 1993, p. 14.

ba ya mucho tiempo trabajando para el concejo en la reconstrucción de puertas de la muralla, cámara de la corte, cárcel, peso de la harina y porche de la plaza de santa Catalina, elaborando todo tipo de materiales hasta 1446[22].

Galip o *Galín* y *Abrahim*, ambos herreros, eran hijos de Abdallá, el primero de ellos conocido sobre todo como recaudador de monedas en la morería en los años cuarenta[23]. Su hermano Abrahim fue por esos mismos años "maestro de hacer lombardas", alcanzándose con él la culminación del proceso de institucionalización de los Alhajar, paralelo a su nivel económico, simbolizado en la propiedad de las casas que habían sido de su padre a las que añadió otras en las que tenía su obrador, las cuales fueron ampliadas en 1452 con "un pedaço e rincon" de calle anexo, en un proceso de extensión que le fue discutido por el ballestero Bartolomé, que la había ocupado hasta entonces, litigio que tuvo que dirimir el adelantado Pedro Fajardo[24]; en 1469 era alcalde y poco después el concejo ordenó pagarle 1.000 mrs. anuales por ser "maestro mayor de facer las lonbardas" y "otros tyros de poluora" para que no cumpliese la amenaza de emigrar "por ser pobre"; su decadencia personal fue el mejor símbolo de la decadencia de su propia comunidad.

El rastro de Abrahim puede seguirse hasta 1479, cuando ya debía de ser un hombre muy viejo que aún conservaba la alcaidía, dignidad en la que le sucedería un inconcreto personaje, conocido en 1496 como *maestre Alfajar*[26].

Alfallini o Alfellini

Bien conocidos desde principios del siglo XV, cuando *Hamet* y *Mahomad* formaron parte del grupo de vecinos de la morería que en 1410 encabezaron la oposición al alcaide maestre Mahomad, como ya se ha visto.

Desde 1424, por lo menos, hasta su muerte hacia 1438, un nuevo miembro de la familia, *Abrahim*, está documentado a través del pago de un florín de censo por la casa y los dos obradores de herrería que ocupaba en el barrio moro de la Arrixaca, siendo al mismo tiempo alcaide de la misma[27]. Si-

22. A.C. 1436, f. 19v (1436-VIII-7), M.ªLl. MARTÍNEZ CARRILLO, «'Servicios'...», p. 290. M.ªC. VEAS ARTESEROS, *La Hacienda Concejil Murciana en el siglo XV (1323-1482)*, Universidad de Murcia, 1988 (Microforma), Apéndices documentales (A.d.) de 1429-1430 a 1445-1446 (1446-V-14).
23. M.ªC. VEAS ARTESEROS, A.d. 1441-1442 (1442-XI-7),
24. A.C. 1452, f. 40r (1452-XII-5), M.ªC. VEAS ARTESEROS, A.d. 1446-1447 (1447-VII-30 y VIII-13 y 29), 1461-1462 (1461-XII-27 y 1462-I-9).
25. A.C. 1469, f. 73r (1469-XII-16); 1470, f. 80r (1471-I-5) y 1471, f. 21v (1471-VII-20).
26. A.C. 1477, f. 123r (1477-V-6), 1479, f. 45v (1479-VII-31) y 1496, f. 77r (1496-XI-29).
27. M.ªC. VEAS ARTESEROS, *La hacienda concejil...*, A.d. 1424-1425, f. 19, 1425-1426 (1426-V-24) hasta 1438-1439, f. 348 y 440.

multáneamente, en los últimos años de la vida de Abrahim, otro miembro de la misma familia, *Çad*, estaba exento del pago de impuestos por privilegio real como garbillador, conocedor y limpiador de metales con una criba o garbillo; el dato es interesante por cuanto el trabajo de un herrero reconocido y necesario permitía una relativa especialización en el seno de la familia y la comunidad; por otra parte Çad, prácticamente desconocido fuera de estos datos fiscales[28], no estaba vinculado por sí mismo al pago del censo al concejo, mientras que Abrahim, alcaide y censualista no aparece como exento de monedas siendo, acaso, ambos miembros de dos generaciones sucesivas como padre Abrahim e hijo Çad.

El último elemento conocido de la familia es *Hamete;* con él ya no es posible seguir las relaciones institucionales y económicas que los ligaban al concejo, de tal modo que su presencia resulta esquemáticamente datada en una descripción de lindes que afectaba a su casa[29].

Cheleni o Chelvi

Herreros, cerrajeros y relojeros, los Cheleni presentan el mejor caso de evolución adaptada a las necesidades sociales y de mercado, dentro de los modestos parámetros en los que siempre se movió la herrería murciana. Los relojes mecánicos, con raíces europeas en la segunda mitad del siglo XIII, no tuvieron implantación definitiva hasta los años treinta del siglo XIV[30], y en las principales ciudades hispánicas hasta los finales de dicha centuria, no llegando a Murcia el trascendente invento mecánico-ideológico, al que la familia Cheleni estuvo vinculada, hasta mediados del siglo XV.

Su primer miembro reconocido fue *Mahomad,* herrero y cerrajero que ya tenía en 1439 la confianza concejil que demuestra que fuese recaudador de monedas y antes, en 1432, fabricara para el concejo un hierro "con señal de corona", trabajo de precisión con el que quedarían legitimados los cánones de las medidas utilizadas por el concejo para posteriormente fabricar todas las usadas en la ciudad; además se le calificaba de "cerrajero" al elaborar un cerrojo con llave de la Puerta del Puente[31], cosa que hicieron antes y después que él muchos otros artesanos de su especialidad que nunca fueron calificados documentalmente nada más que por herreros.

28. M.ª Ll. Martínez Carrillo, «'Servicios'....», p. 288.
29. A.C. 1478, f. 15v (1478-VII-7).
30. J. Gimpel, *La revolución industrial en la Edad Media,* Taurus, 1982, pp. 120-121.
31. M.ª C. Veas Arteseros, *La hacienda concejil...,* 1431-1432 (1432-III-16 y V-5); 1438-1439 (II-25); 1441-1442 (1441-VII-4); 1449-1450 (1450-IV-20).

Se plantea, no obstante, la necesidad de marcar el camino por el cual el cerrajero se convirtió en "maestro de hacer reloxes" y la explicación podría venir de la mano de Alemán, maestro de hacer tijeras, navajas y "relonjes", que en 1436 recibía del concejo licencia para instalarse en la Torre de los Pellejeros[32]; es la primera noticia cierta de este tipo de actividad en la ciudad, la cual relaciono con la instalación del "medio reloj" de 1449 que no debía de ser un completo artilugio mecánico. Alemán no fue el único cristiano vinculado a los orígenes del reloj en Murcia; también en 1459 maestre Juan, relojero, debió de ser el artífice principal de la definitiva instalación[33]; sólo las dificultades de la vida ciudadana que incidían en la escasez y precariedad del artesanado local, explican que fuese una familia de mudéjares la que terminó controlando el funcionamiento del reloj hasta 1479.

La habilidad de Mahomad con el engranaje de los cerrojos se compaginaba con todo tipo de actividades profesionales y de confianza, que iban desde la recaudación de impuestos a ser enviado por el concejo a Alicante en 1446 para examinar las lombardas allí existentes, antes de procederse en Murcia a la construcción de una necesaria para la campaña de asalto a Molina, donde se dirimía un episodio de la permanente lucha de banderías locales[34]. Su desaparición y sustitución por una nueva generación se produjo en los años cincuenta, pues él fue el maestro de hacer relojes al que se le encomendó el cuidado del medio reloj, ya instalado en Santa María en 1449, no siendo hasta 1460 cuando un nuevo Mohamad Chelvi trabajó otra vez en la instalación y mantenimiento del reloj definitivo[35].

Una segunda generación está representada por *Mahomad (II)*, vinculado a la puesta en marcha del reloj como constructor primero y luego mantenedor desde 1460, para el cual empezó haciendo unas ruedas, barras, aldaba y otras piezas[36]. En una de esas actividades se le denominaba "Mahomadico Cheleni, el mismo diminutivo familiar con el que se denominó en 1447 al encargado de transportar con un asno los materiales para la construcción de una lombarda, los "aljezones" para las fraguas y el hierro necesario, desde la

32. A.C. 1435, f. 70r (1436-IV-28). Su situación es la misma vivida en Teruel con posterioridad por Sebastián de Canyamache, que instaló el primer reloj mecánico en dicha ciudad en 1483, J.J. MORALES GÓMEZ y M.ªJ. TORREBLANCA GASPAR, «Tiempo y relojes en Teruel en el siglo XV», *Al profesor emérito Antonio Ubieto Arteta en homenaje académico*, Univ. de Zaragoza, 1989, pp. 455 a 460.

33. A.C. 1459, f. 16r (1459-VII-28).

34. A.C. 1446, f. 9r (1446-VI-28). M.ªC. VEAS ARTESEROS, *La hacienda concejil...*, A.d. 1438-1439 (1439-II-25); 1445-1446 (1446-VI-16) y 1446-1447 (1446-VI-28) y *Mudéjares murcianos...*, p. 61.

35. A.C. 1449, f. 40v (1149-XII-2) y 1459, f. 97v (1460-V-31).

36. En colaboración con Çad Alcaçis, A.C. 1459, f. 97v (1460-V-31) y solo a partir de entonces, 1462, 13r (1462-VII-7). J. TORRES FONTES, «El reloj. V centenario de la consagración de la Catedral de Murcia», *B.I.M.M.*, XVII, Ayuntamiento de Murcia, 1967, pp. 123-130.

judería donde se distribuía al alcázar donde estaba instalado el taller[37]; entonces era un aprendiz que trabajaba junto a su padre, el encargado de traer de Alicante el esquema de lombarda que en Murcia se construyó en el verano de 1447. El mantenimiento del reloj le proporcionó, además, un salario de 2.000 mrs. anuales y aguinaldos, y la concesión de una pequeña parcela de tierra en las cavas, próxima a la puerta de la Noguera, por la que pagó anualmente 20 mrs. de censo hasta su muerte en 1467, siendo desde entonces sus herederos Alí y Çad los que se hicieron cargo, tanto del reloj como del pago del censo.

De sus dos hijos muy pronto fue *Alí* su sustituto en el reloj y en el cobro del salario y otros emolumentos inherentes a él, excepto el censo de la tierra que pagaron siempre ambos hermanos. Con Alí, los Cheleni se habían convertido en unos especialistas que, desde la cerrajería en la primera generación, llegaron al mantenimiento de la relojería por parte de esta tercera, tanto en Murcia como en Lorca, ciudad a la que hizo un viaje de ocho días en 1470 para "adobar el relox", estando al cargo de esta función hasta que en el cambio administrativo de junio de 1479 fue sustituido en vida por Antón de Viveros[38]; la causa estuvo en la crisis interna y definitiva de la morería que redujo el número de herreros por emigración o conversión, hasta dejar el oficio en manos cristianas, lo cual explica la tardía fundación de una cofradía de herreros en la ciudad, que no tuvo lugar hasta 1489.

Mambrón

Es la única familia de artesanos metalúrgicos no herreros que tienen una cierta entidad como caldereros durante la primera mitad del siglo XV.

Alí, el primero conocido, se estableció en la Arrixaca en 1393 con su mujer, recibiendo ayuda para casa y exenciones fiscales tan fundamentales como la de monedas, porque entonces era él el único calderero existente en la ciudad[39]; su instalación se hizo definitiva de tal modo que en 1407 pagaba 9 mrs. de censo al concejo por la casa que éste le proporcionó, luego ampliada hasta convertirse en dos "solares" u "obradores" situados en el área occi-

37. A.C. 1463, f. 18v (1463-VII-5). M.ªC. VEAS ARTESEROS, *La hacienda concejil...*, A.d. 1447-1448 (1447-VI-26 a VII-22).

38. A.C. 1468, f. 56r (1468-XII-20); 1469, f. 90v (1470-II-16) y 1478, f. 143r (1479-II-27) y M.ªC. VEAS ARTESEROS, *La hacienda concejil...*, A.d. 1468-1469, f. 1058 y 1471-1472, f. 1196. El entorno artístico y familiar de Antón de Víveros en J. TORRES FONTES, «Escultores, cerrajeros y herreros», *Estampas de la vida murciana en la época de los Reyes Católicos*, Academia Alfonso X El Sabio, 1984, pp. 201-206.

39. A.C. 1392, f. 245r (1393-III-20). M.ªLl. MARTÍNEZ CARRILLO, *Manueles y Fajardos. La crisis bajomedieval en Murcia*, Academia Alfonso X El Sabio, 1985, p. 42.

dental del arrabal y continuó pagándolos hasta su probable muerte en 1439[40].

Su sucesor, *Abdallá*, estuvo pagando el censo de los obradores hasta que deja de haber noticias documentales de ello en los libros de mayordomo en 1452[41].

Sin duda, su clientela estaba asegurada a través de la fabricación y venta de utensilios domésticos a la sociedad local, sobre todo culinarios, de los que el concejo participó anecdóticamente adquiriéndole "calderas" para sacar agua del pozo de la Casa de la Corte, "calderos" para regar el suelo de las estancias de la misma y cántaras de "arambre" o latón para tener agua o vino disponibles en el consistorio. Con el paso del tiempo la segunda generación representada por Abdallá alcanzó un relativo nivel económico, puesto que estaban en condiciones de proporcionar al concejo carbón, que el mismo Abdallá se encargaba de fabricar, o dos cahíces de trigo para abastecimiento de la gente de armas[42], cantidad que demuestra que la alimentación familiar estaba asegurada al margen de penurias y le permitía una ampliación de sus actividades, desde la artesanía inicial al comercio a niveles muy modestos. A partir de mediados de siglo se les pierde la pista en las fuentes, bien por ruina y emigración, bien por conversión.

Mexía

Las noticias que quedan de ellos perfilan una familia proveniente de Belmonte donde habían sido vecinos, víctima de la crisis y el desarraigo; la llegada a Murcia de mercaderes y buhoneros procedentes de tierras del Marquesado de Villena fue constante en relación con el comercio del trigo y la lana, entre los cuales llegaban otros productos más minoritarios como era el caso de los metalúrgicos.

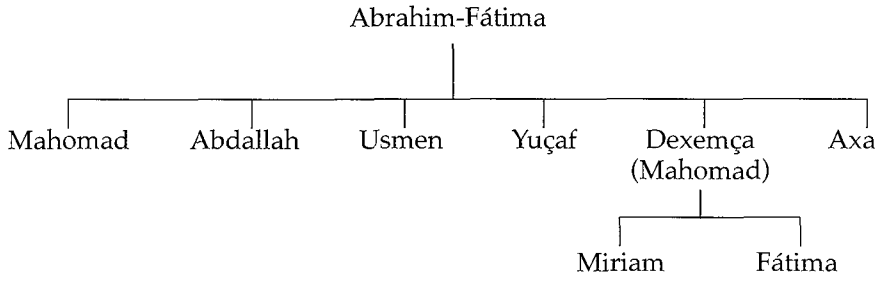
Abrahim estaba establecido en Murcia en 1470, aunque sin la condición jurídica de vecino que alcanzó en 1471; decidido a instalarse en la morería de la Arrixaca, recibió permiso en 1472 para levantar un obrador entre la muralla de la ciudad y la cerca exterior del barrio, en un solar situado a la izquierda de la salida de la puerta del Azoque, por el cual se convirtió en censatario del concejo con el pago de 1 real de plata valenciano, unos 25 mrs.; con él se

40. Libro de clavario 1407-1408, f. 4r y siguientes hasta el de 1438-1439. M.ªC. VEAS ARTESEROS, *La hacienda concejil...*, A.d. f. 349.

41. M.ªC. VEAS ARTESEROS, *La hacienda concejil...*, A.d. 1451-1452, f. 869.

42. A.C. 1448, f. 32v (1448-XI-26). M.ªC. VEAS ARTESEROS, *La hacienda concejil...*, A.d. 1447-1448 (1447-IX-23).

había instalado su numerosa familia, constituida por su mujer y varios hijos y nietos[43]:



Desde muy pronto, la familia a través de uno de los hijos varones, innominado, se vio envuelta en una serie de pendencias que tuvieron como punto en común la posesión de un caballo: o bien sufrió el robo del animal a manos de un cristiano o bien fue el autor de la muerte de otro que era propiedad de un reconocido murciano; mientras en el primer caso la pesquisa de los alcaldes no dio resultado y no parece que el caballo se recuperara, cuando el hijo de Abrahim fue el autor el concejo obligó al alcalde de la morería, Abrahim Alhajar, a rectificar una sentencia que favorecía a Mexía, porque no quiso contar con la declaración de unos testigos de la parte contraria que pertenecían a distinta jurisdicción, la eclesiástica de Alcantarilla; la sentencia definitiva de los alcaldes de la ciudad condenó a Mexía a pagar una indemnización de 6.000 mrs. al propietario del caballo, Ruy García de Cáceres, frente a los 7.000 que éste reclamaba[44].

Desde su llegada de Belmonte, la posesión de un caballo era el principal capital de la familia, al margen de las herramientas de su trabajo, y las peripecias en las que se vieron envueltos a través de un hijo, nunca concretado, dificultaron su instalación definitiva, como demuestra que en 1473 el taller, que un año antes se les había concedido, aún estuviese sin construir y que unos años después, en 1477, el hijo de Mexía llegase a ser desterrado tres meses a dos leguas de la ciudad, junto a "Maestrico", por ser "bolliçiosos e reboluedores de questiones e enojos en la dicha çibdad e en su morería...", víctima de lo cual había sido herido el también herrero Alí Cheleni; el incumplimiento reiterado del destierro fue la causa de que le fuese ampliado a seis meses, que definitivamente acabó cumpliendo[45].

43. A.C. 1470, f. 65r (1470-XI-6), 89v (1471-II-12); 1471, f. 93v (1472-VI-20).

44. A.C. 1472, f. 64r (1472-X-13), 66v (1472-X-17), 67v (1472-X-20), 69r (1472-X-24). En 1381 llegaba temporalmente a Murcia como calderero-buhonero un nuevo miembro de la familia de origen, Hamete Mexía, A.C. 1480, f. 139v (1481-IV-28).

45. A.C. 1473, f. 12r (1473-VI-26); 1476, f. 97r (1477-III-4), 108r (1477-III-31) y 1477, f. 54r (1477-X-4), M.ªC. VEAS ARTESEROS, *Mudéjares murcianos...*, p. 25.

Las duras condiciones de vida de una exigua minoría mudéjar en un medio ambiente hostil por parte de la sociedad castellana se unían a la pura competitividad de los profesionales instalados en la morería durante varias generaciones, frente a los que intentaban instalarse en circunstancias poco propicias, siendo el resultado de ello las luchas internas que se reflejaban en sus relaciones con los cristianos y producían la intervención concejil que queda simbolizada en los calificativos de "bolliçioso e reboluedor de roydos..."[46], con que se calificaba al hijo de Mexía, a su vez autor y víctima de unos hechos que escapaban completamente a un control individual y familiar.

Temblús

Reconocibles en la segunda mitad del siglo XV a través de cuatro miembros de una familia de herreros y torneros.

El herrero *Alí* fue copartícipe en 1447 de los trabajos de construcción de la lombarda junto a Abrahim Alhajar, Mahomad Chelvi (I) y otros herreros de la ciudad con la categoría de "maestro de hacer lombardas", cuando llevaba mucho tiempo fabricando para el concejo todo tipo de ferretería instrumental, actividad en la que continuó hasta 1449[47].

Çad, también herrero y trabajador en la lombarda, en condiciones de inferioridad respecto a Alí, cuando ya en años anteriores había desempeñado funciones de confianza como la de recaudador de monedas; su presencia se prolonga documentalmente hasta 1455 abasteciendo al concejo de material para el arreglo de algunas puertas de la ciudad[48]; posible hermano de Alí.

El más inconcreto de todos los miembros de la familia es *Yusuf*, solamente perceptible a través del trabajo colectivo de 1447 que fue la construcción de la lombarda[49] y de parentesco desconocido.

En contraposición, el más conocido de todos los Temblús fue *Alí (II)*, tornero, identificado por su matizada especialización respecto a la generación anterior y el tiempo transcurrido, suficiente para que se hubiese producido un relevo generacional, en el que el nuevo Alí aportó también su reconocida condición de alfaquí; no es posible ignorar la degradación sufrida por la sociedad mudéjar y su dependencia respecto a la cristiana, al contemplar a

46. A.C. 1476, f. 112v (1477-IV-14).

47. M.ªC. Veas Arteseros, *La hacienda concejil...*, A.d. 1442-1441 (1442-X-2); 1444-1445 (1444-IX-19); 1445-1446 (1445-IX-6, X-21, XI-24); 1446-1447 (1446-VIII-3, XII-4); 1447-1448 (1447-VII-30, X-11) y 1449-1450 (1449-XII-29).

48. *Ibídem*, A.d. 1438-1439 (1439-II-25), 1455-1456 (1455-X-6 y XII-8).

49. *Ibídem*, A.d. 1447-1448 (1447-VIII-29).

todo un experto en la ley coránica participando en la construcción de los tronos con los que se celebraba la festividad del Corpus entre los cristianos: en 1471 hizo para el entremés del Juicio cuatro "aros de torno" para la nube y el cielo del Paraíso y otros dos para "la boca del Infierno"[50].

* * *

APÉNDICE

Utensilios fabricados por los herreros murcianos, con la función documentada.

Agujas para las puertas de la muralla.

Aldabas. Piezas metálicas fijas en la pared para sujetar los reos a la pared en la mazmorra.

Alfardones. Anillos metálicos utilizados en los quicios de las puertas y en la cabría.

Almacén. Conjunto de municiones y pertrechos de guerra.

Armellas. Anillos de hierro u otro metal que tienen una espiga o tornillo para fijarlos a los grillones.

Arpones para las escalas utilizadas en los asaltos bélicos.

Azadones.

Cabría. Máquina para levantar pesos.

Cadenas.

Candados.

Carruchas.

Ceños. Aros metálicos para ceñir la lombarda.

Cerraduras.

Cinceles para liberar a los presos de la cárcel.

Clavijas con sus "caderas" para la lombarda.

Clavos de diverso tamaño.

Cuchillos "blancos", ofensivos y de monte.

Chapas de hierro para las puertas.

Gafas o grapas. Piezas de metal para sujetar las piedras en las reconstrucciones del puente mayor y para la gata.

Gata. Máquina para levantar pesos a poca altura.

Gorrones. Espigas en las que terminaba el extremo inferior de un eje vertical, utilizadas para la rotación de puertas.

50. *Ibídem*, A.d. 1465-1466 (1465-X-1); 1469-1470 (1470-V-26) y 1470-1471 (1471-VI-6 y 8).

Goznes para los manteles.

Harropeas o herropeas. Grilletes para sujetar a los presos por los pies.

Hebillas para tirar de la gata.

Hogares o cocinas de hierro.

Llaves.

Manteletes. Tabla gruesa con la que se cubría la boca de un trueno de artillería cargado para derribar una puerta o pared.

Martillos.

Perpales o pérpalos. Barras gruesas para levantar pesos.

Pesas.

Piezas, ruedas y barras, para el reloj.

Rejas.

Tacos para la lombarda.

Tijeras podaderas y de esquilar.

Púas.

Viratones o virotes. Hierro largo, a modo de maza, que se colgaba de la argolla sujeta al cuello de los esclavos para que no escapasen.

Resumen

Desde el siglo XIII la actividad de los herreros mudéjares fue imprescindible para el concejo de Murcia, para el que actuaron como continuos proveedores hasta los años setenta del siglo XV; ello les proporcionó un nivel socioeconómico superior al de sus convecinos de la morería, materializado en el desempeño casi continuo de las funciones institucionales de alcaides y alcaldes de la misma por parte de varias familias, que llegaron a ser auténticos linajes locales dentro de la exigua y pobre minoría mudéjar de la ciudad. De ello se derivó la existencia de dos corrientes internas que defendían o rechazaban hasta con la violencia la instalación en la morería de artesanos forasteros, estando los primeros respaldados por los alcaides-herreros y el concejo ciudadano del que éstos dependían, generalmente en oposición a los artesanos ya instalados, que se negaban a una competencia considerada peligrosa para la pobreza del mercado local.

Veinte años antes de la caída de Granada, la comunidad mudéjar murciana había alcanzado unas cotas de debilidad interna y sometimiento a la sociedad cristiana que sus pocos herreros-dirigentes estaban inmersos en un proceso de sujeción irreversible, siendo el símbolo de este ocaso el hecho de que todo un alfaquí, el tornero Alí Temblús (II), en 1471 trabajara en la fabricación de piezas para la escenificación de un entremés sobre el Juicio Final

que se representó en la Festividad del Corpus, indiscutible símbolo de la cultura cristiana del siglo XV.

ABSTRACT

From the 13th century the activity of the Mudejar blacksmiths was essential for the council of Murcia. As they went on providing the council until the seventies of the 15th century, they obtained a socio-economic level superior to that of their neighbours in the Moorish quarter. It was materialised in the almost continuous performance of the institutional functions of wardens and mayors by several families, which became authentic local noble families among the scanty and poor Mudejar minority in the city. This fact brought the existence of two internal currents, which defended or rejected –even with the use of violence– the installation of foreign craftsmen in the Moorish quarter. Being the first supported by the warden-blacksmiths and the citizen council they depended on, generally in opposition to the already settled craftsmen, who refused a competition considered dangerous for the poverty of the local market.

Twenty years before the loss of Grenada, the Mudejar community in Murcia had reached such internal weakness levels and submission to the Christian society that its few blacksmith-rulers were irreversibly in their hands. Being the symbol of this decline the fact that a real "alfaquí", the turner Alí Temblús II, manufactured the pieces to set on stage an interlude on the Final Judgement, in 1471. Which was represented in the Festivity of the Corpus, unquestionable symbol of the Christian culture of the 15th century.

Sección
Moriscos

EL ARTE DE USURPAR. SEÑORES, MORISCOS Y CRISTIANOS VIEJOS EN EL MARQUESADO DE LOS VÉLEZ, 1567-1568

*Francisco Andújar Castillo**
*Manuel Barrios Aguilera***

Corría el mes de abril (acaso mayo, pues la fecha no se ha reseñado con exactitud) de 1567 cuando García Ramí, procurador morisco de Vélez Blanco, es apresado y conducido a la cárcel de Las Cuevas por una deuda que, en nombre de los cristianos nuevos de su villa, mantenía con un solicitador de pleitos de Granada. En agosto, el preso "es acercado" a la cárcel de Vélez Blanco para que sus hermanos de fe presencien su puesta en libertad. Previamente dos moriscos, Rodrigo Cehel y Rodrigo Almorid, han pagado la respetable suma de seiscientos ducados para saldar la deuda de Ramí.

El 8 de junio de ese mismo año, domingo, un cristiano viejo de Vélez Blanco, Francisco Barriga, dando grandes voces se había presentado en la casa del alcalde mayor de Lorca, donde se encontraban reunidos los delegados de don Luis Fajardo, marqués de los Vélez, con los representantes del concejo y de la comunidad morisca de Vélez Blanco, so capa de defensa de los intereses de los procuradores moriscos, arguyendo airadamente que estaban allí por la fuerza y engañados.

Lo relatado en estas dos pinceladas es el principo del fin de una historia compleja, plagada de contradicciones y paradojas[1]. Una historia, que si en

* Universidad de Almería.

** Universidad de Granada.

1. Las informaciones documentales sobre las que construimos el relato de los hechos proceden sobre todo de las comparecencias notariales de las partes implicadas para designar representantes, otorgar poderes, ratificar acuerdos, etc., recogidas en los correspondientes protocolos conservados en el Archivo Histórico Municipal de Lorca (AHML); así como de

una consideración inmediata y elemental suscita algunas preguntas obvias –¿por qué un cristiano viejo sale en defensa de los moriscos?; ¿qué se trama en Lorca?; ¿quién había pagado para liberar a Ramí?–, se convierte en un auténtico mar de interrogantes cuando se trata de elucidar el sentido profundo de una relación conflictiva –pues ésta no es sino la historia de un conflicto–, que hunde necesariamente sus raíces muy atrás, y que, si en este punto se nos aparece especialmente exasperada en su desarrollo, sólo es explicable en la relación tradicionalmente problemática, desde los mismos tiempos de la conquista, entre las partes implicadas: señor, comunidad morisca y comunidad viejo-cristiana.

Sin entrar en otras consideraciones de carácter metodológico[2], que, además de distraer la atención de un relato denso en alternativas, haría excesivamente extensa esta aportación primera, hemos de remontarnos a varias décadas atrás, cuando don Luis Fajardo, segundo marqués de los Vélez, sucede a su padre, don Pedro[3].

---

las sentencias dictadas por la justicia de la Chancillería de Granada sobre los pleitos que mantuvieron en los años previos a la concordia que nuclea el relato, que se guardan en el Archivo de la Real Chancillería de Granada (ARChG). Por fortuna, los hechos han dejado su huella en la documentación de la casa señorial de los Vélez, integrada hoy en el Archivo Ducal de Medina Sidonia (ADMS), en valiosos testimonios que se centran en la "transacción y concordia" que tanto ocupó al segundo marqués de los Vélez. Por último, en el Archivo Histórico Provincial de Almería (AHPA) hemos podido atar algún cabo suelto de una historia de la que nunca sabremos toda la verdad y documentar ésta o aquella circunstancia, siempre significativa, de alguno de los personajes implicados.

2. Bástenos al respecto la remisión –a modo de excusa, pero también de liberación de mayores precisiones– a una obra excepcional, J. CONTRERAS, *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos* (Madrid, 1992), que, *servata distantia*, pregonamos, gustosamente, como paradigma de esta pequeña aportación nuestra, por un doble motivo: primero, por cuanto metodológicamente es la demostración palpable de que el buen relato no está reñido con la mejor tradición científica y académica, y que el enfoque microhistórico puede dar frutos enormemente ricos, sobre todo si se cuenta con la alta preparación técnica del autor y con unas fuentes especialmente ricas como las que venturosamente halló; segundo, por el azar de la concomitancia geográfica (esta historia también se desarrolla en parte en la ciudad de Lorca, del Reino de Murcia, pero tan vinculada espacial e históricamente al de Granada y, más particularmente, al Marquesado de los Vélez, aunque sea la villa señorial de Vélez Blanco la que centre el desarrollo de los hechos) e, incluso, cronológica, bien que los componentes son muy diversos.

3. Entre los años 1492 y 1516, los Fajardo lograron establecer una base firme en Almería, "si no muy rica sí lo suficiente cercana a sus posesiones en el reino de Murcia para que formaran entre todas ellas un señorío ciertamente sólido y geográficamente muy bien definido" (A. Franco), con cabeza en la que fue la villa señorial, Vélez Blanco, presidida por su impresionante castillo. Además de esta villa, formaban el señorío: Vélez Rubio, María, Oria, Cantoria, Partaloa, Albox, Arbolea, Albanchez, Benitagla, Las Cuevas y La Portilla. Con todas estas localidades, es comprensible que la bibliografía generada, dentro o fuera del ámbito académico, sea numerosa, mayormente las pequeñas monografías, que han encontrado en las publicaciones periódicas locales *Roel. Cuadernos de civilización de la Cuenca del Almanzora* y *Revista Velezana* acogida preferente. Así pues, en la presente nota, nos limitaremos a presentar una selección de aquellos trabajos que por su mayor entidad u oportuni-

MORISCOS *VERSUS* SEÑOR

La asunción del Marquesado por don Luis Fajardo se produce en el año 1546. Aunque se ignora el detalle de la relación del nuevo señor con sus súbditos moriscos se sabe que la conflictividad aumenta respecto de la etapa de

---

dad puedan servir al estudioso de base para seguir los avatares del señorío desde sus comienzos hasta el inicio mismo de la repoblación filipina, ya en los primeros años de la década de los setenta del siglo XVI, ante la imposibilidad de alargar más esta exposición. Dada la expresividad de los títulos, la disponemos en orden alfabético:

P. ALCAÍNA FERNÁNDEZ, *Historia de la villa de María. Una comunidad rural del Reino de Granada entre los siglos XV al XIX*, Almería, 1992; M. ÁLVAREZ RIVAS y T. CASTRO MARTÍNEZ, «El Marquesado de los Vélez en el Archivo de la Real Chancillería de Granada. Siglo XVI», en *Almería entre culturas (Siglos XIII-XVI)*, Almería, 1990, I, pp. 291-300; F. ANDÚJAR CASTILLO, «Entre la 'administración' y la esclavitud de los niños moriscos. Vélez Blanco (Almería), 1570-1580», en *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, 1995, II, pp. 739-750; F. ANDÚJAR CASTILLO, «La continuidad de la guerra de los moriscos: la esclavitud en los Vélez (1570-1590)», Teruel, en prensa; F. ANDÚJAR CASTILLO, «El Archivo Ducal de Medina Sidonia», *Revista Velezana*, 13, 1994, pp. 77-79; F. ANDÚJAR CASTILLO, «Los montes de los Vélez en el siglo XVI», en A. SÁNCHEZ PICÓN (ed.), *Historia y medio ambiente en el territorio almeriense*, Almería, 1996, pp. 83-97; F. ANDÚJAR CASTILLO y M. BARRIOS AGUILERA, «Los moriscos de los secanos. Mercedes de tierras a moriscos en el Marquesado de los Vélez (1551-1568)», en *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, en prensa; F. ANDÚJAR CASTILLO, «Señores y Estado en la repoblación de Felipe II. El caso del marquesado de los Vélez», *Chrónica Nova*, en prensa; M. BARRIOS AGUILERA, «Repoblación del valle del Almanzora después de la expulsión de los moriscos: Las Cuevas del Marquesado», *Roel*, 6, 1985, pp. 67-92; E. FERRE BUENO, *El valle del Almanzora. Estudio geográfico*, Almería, 1979; A. FRANCO SILVA, «Datos demográficos y organización municipal de las villas almerienses de los Vélez (1492-1540)», *Gades*, 5, 1980, pp. 85-111; A. FRANCO SILVA, «La formación del señorío de los Vélez. Sus rentas y propiedades (1492-1540)», en *Actas del I Coloquio de Historia de Andalucía. Andalucía Medieval*, pp. 197-206, Córdoba, 1982; A. FRANCO SILVA, «Repartimientos de tierras en el obispado de Almería tras la expulsión de los moriscos (1570-1578)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIX-1, 1983, pp. 207-219; A. FRANCO SILVA, «El obispado de Almería tras su incorporación a la Corona de Castilla», *Cuadernos de Estudios Medievales*, VI-VII, 1978-1979, pp. 79-95; A. FRANCO SILVA, *El Marquesado de los Vélez (siglos XIV-mediados del XVI)*, Murcia, 1995 (es en buena medida recopilación de los trabajos citados anteriormente, con alguno referido al señorío original murciano); J.A. GRIMA CERVANTES, «Las capitulaciones de 1488 y 1501 de la comarca de los Vélez», en *Almería y el Reino de Granada en los inicios de la Modernidad (siglos XV-XVI)*, Almería, 1993, pp. 203-223; A.I. LLADÓ GRANADO, «La conservación de la superficie forestal en los Vélez (siglos XVI y XVII)», *Revista Velezana*, 9, 1990, pp. 5-12; G. MARAÑÓN, *Los tres Vélez*, en tomo VII de *Obras completas*, pp. 545-648, Madrid, 1982; C. MARTÍNEZ LÓPEZ (coord.), *Vélez Blanco, nazarita y castellano*, Granada, 1988; J.M. MARTÍNEZ LÓPEZ, «Conflicto en el apeo de Benitagla entre el marqués de los Vélez y el juez de comisión. Anotaciones al repartimiento», *Almotacín*, 2, julio-diciembre, 1983, pp. 33-45; F. PALANQUES AYÉN, *Historia de la villa de Vélez Rubio, antiguo Marquesado de los Vélez, desde los tiempos primitivos hasta nuestros días*, Vélez Rubio, 1987 (ed. or., 1909); F. PALANQUES AYÉN, *Apuntes genealógicos y heráldicos de la villa de Vélez Rubio*, Vélez Rubio, 1910; E. PÉREZ BOYERO, «La construcción de las iglesias en el Marquesado de los Vélez», en *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1996, pp. 811-831; J. RUBIO de la SERNA, *Monografía de la villa de Vélez Rubio y su comarca*, Barcelona, 1900; J.A. TAPIA GARRIDO, *Vélez Blanco. La villa señorial de los Fajardo*, Madrid, 1981[2] (ed. or., 1959); J.A. TAPIA GARRIDO, «El señorío de los Fajardo en el Almanzora», *Roel*, 1, pp. 109-121; J.A. TAPIA GARRIDO, «La agricultura en el Almanzora durante la Baja Edad Media», *Roel*, 3, 1982, pp. 23-33; J.A. TAPIA

su predecesor[4], tal como acredita el incremento de pleitos y disputas diversas; los mismos moriscos de la villa de Vélez Blanco, cuando inician la negociación con el segundo marqués, reconocen que sus relaciones habían sido

---

GARRIDO, «Rebelión de los moriscos del Almanzora», *Roel*, 6, 1985, pp. 35-55; J.A. TAPIA GARRIDO, «Expulsión de los moriscos de los Vélez», *Revista Velezana*, 8, 1989, pp. 5-14; J.A. TAPIA GARRIDO, *Historia General de Almería y su Provincia*, Almería, 1981 ss. (15 tomos: interesan aquí especialmente los tomos IX, X y XI); B. VINCENT, «Un ejemplo de corso berberisco-morisco: el ataque de Cuevas de Almanzora, 1573», en *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad*, Granada, 1985, pp. 287-301.

A la relación precedente, centrada en tierras o localidades del señorío de los Fajardo, deben de añadirse, al menos, dos libros muy recientes y abarcadores de la problemática señorial en el Reino de Granada, sobre la que arrojan nueva luz de comprensión, a la vez que abren perspectivas para estudios señoriales individualizados: E. SORIA MESA, *Señores y oligarcas: los señoríos del Reino de Granada en la Edad Moderna*, Granada, 1997, y E. PÉREZ BOYERO, *Moriscos y cristianos en los señoríos del Reino de Granada (1490-1568)*, Granada, 1997.

4. Es conocido el áspero enfrentamiento del primer marqués de los Vélez con el obispado de Almería a lo largo de muchos años por los diezmos, excusado y construcción de las iglesias de las villas del territorio señorial almeriense. Es muy probable que en este enfrentamiento haya que buscar las raíces de una cierta "sobreprotección" –si se nos permite la expresión, manifiestamente excesiva seguramente, pues nunca pasó de la apariencia– del señor sobre sus vasallos moriscos ante un enemigo mayor. De ahí que se den episodios como el que sigue, que relatamos a modo de único ejemplo de entre otros: en carta, sin fecha, de don Pedro Fajardo a su solicitador de pleitos en la Chancillería, le pedía que intercediese ante la Inquisición de Granada por un morisco vasallo suyo de Las Cuevas, al que se creía en la obligación de proteger de las garras de su acérrimo enemigo, considerándolo uno "destos benditos mártires del obispo" (ADMS, Leg. 1289). Cualquier actividad inquisitorial contra los moriscos del Marquesado era interpretada por el marqués como obra de la "mano alargada" del obispo, en su intento de dañarlo a él. Cuando esto se produce, el marqués mueve sus resortes de intercesión ante el Santo Oficio, como cuando son acusados de degollar reses y se les prohíbe "que no hagan zanbras ni tomen sus pasatiempos" (*Carta de don Pedro Fajardo a Diego de Quesada* –su solicitador–, ADMS, Leg. 1298, sin fecha). *Vid.* A. FRANCO SILVA, «El obispado de Almería...», pp. 125-160; E. PÉREZ BOYERO, «La construcción de las iglesias...».

Mas debe advertirse que el planteamiento del primer señor de los Vélez tuvo siempre motivaciones económicas, que jamás renunció al "precio de la fe", hasta el punto de que habría estado dispuesto a expulsar a los cristianos viejos con los que él mismo había repoblado si ello le supusiese un aumento de rentas: "Si justiçia no me vale y me desposeen desto, yo tengo aquí en esta villa dosyentos e çinquenta o tresyentos vasallos e hijos de vasallos moriscos que no tienen heredamientos, syno pocos, ni ganados, que se me ofreçen sus padres y otros que pagarán a los cristianos viejos que de aquí se fueren las casas, porque los dichos moriscos no las tienen en que bivir y biven en casa de sus padres con harta esterilidad, y que les pagarán asy mismo las viñas que plantaron en la tierra que yo les di por respeto de los diesmos que he dicho, y ay mismo les pagarán los ganados lanares y cabríos..." (*Carta de don Pedro Fajardo a Morata*, ADMS, Leg. 1298). Apretó, pues, cuanto pudo a sus vasallos, y no estuvo en modo alguno libre de conflictos y pleitos con ellos, aunque en desigual desarrollo espacial (*cf.* M. ÁLVAREZ RIVAS y T. CASTRO MARTÍNEZ, «El Marquesado de los Vélez en el Archivo...», si bien fue en el término de María –mayoritariamente poblado por cristianos viejos, y donde el monte, con todo lo que implica, es elemento económico esencial– donde se observan episodios más enconados (por ejemplo, ADMS, Legs. 1298 y 532). *Vid.* F. ANDÚJAR CASTILLO, «Los montes de los Vélez...».

mucho mejores con don Pedro Fajardo[5]. Se puede decir, incluso, que el relevo en la cabeza del señorío conlleva un cambio de rumbo cualitativo, que bien podría definirse con la frase "conflictividad antiseñorial". La razón fundamental es que el nuevo titular del señorío –aún no extintos los conflictos con la silla obispal almeriense, que habían caracterizado la etapa precedente, aunque sí atenuados– acentuará la presión económica sobre la comunidad morisca.

La misma documentación del acuerdo incluye un detallado itinerario por los caminos de las disputas entre moriscos y señor, objeto último de la *concordia* que pretendió acabar con tan dilatados pleitos. Pero de ella se desprende que lo que realmente sucedió es que los moriscos aprovecharon el cambio sucesorio en la casa nobiliaria para hacer frente a una serie de gravámenes, vejaciones, cargas y derechos abusivos que el primer marqués les había impuesto, con toda probabilidad a cambio de la protección "cultural". No en vano en junio de 1547, es decir, a los pocos meses de la muerte del primer marqués, los moriscos de Vélez Blanco entablan pleito, o lo que es lo mismo, piden "amparo de justicia" frente al poder señorial, ante la Chancillería de Granada, a causa de una amplia lista de agravios que, desde luego, habían sufrido por parte del primer Fajardo, pero que habían permanecido soterrados hasta ese momento.

La descripción de los abusos e imposiciones, aunque prolija, es ineludible, no sólo por su contenido mismo sino porque será imprescindible su cotejo con lo pactado entre ambas partes en 1567.

En primera instancia, estarían los abusos cometidos por los marqueses al aprovecharse, ya de sus bienes, ya de sus personas. Así denuncian que cada vez que el señor tenía que ir a la corte real o a cualquier otra parte tomaba las acémilas de los moriscos sin pagar por ello nada a cambio, ocasionando graves perjuicios a los campesinos que no las podían emplear en sus labranzas; que los obligaban a trabajar en los reparos de las casas y fortalezas de los marqueses sin percibir por ello salario alguno; que los utilizaban como mensajeros, en lugar de enviar a sus criados, pagando por ello la exigua cantidad de 25 maravedís por día; que eran obligados a aposentar en sus casas a los criados de los marqueses, circunstancia que éstos aprovechaban para poner en alquiler sus propias viviendas; que igualmente obligaban a los vecinos que vivían fuera de los adarves a cocer el pan en el "horno del marqués", a pesar de que en la villa había otros hornos particulares; que obligaban a los pastores a vender sus carneros a las personas que ordenaba el marqués. En el mismo sentido se encuentran otros abusos que recaían sobre los aprovechamientos de las tierras que trabajaban los moriscos, como apro-

5. AHML, *Protocolos*, 69.

piarse de los alcaceres de los moriscos para los ganados y bestias de labor del señor, sin pagar por ello cosa alguna o pagándolos muy por debajo de su precio real, e impedirles que los ganados de los moriscos pacieran en sus propias rastrojeras.

Un segundo grupo de abusos se configuraba en torno a la imposición de tributos extraordinarios que, por supuesto, los moriscos consideraban como injustos. Así, sin derecho alguno según los moriscos, los marqueses se llevaban anualmente de cada vecino de la villa una carga de paja y leña de doce arrobas de peso, "y si faltava el dicho peso no se reçebían", y si algún vecino moría se le exigía su entrega a viudas y niños, "sin tener consideración a ser menores e pobres"[6]; que estando encabezadas las alcabalas de la villa y su tierra, y estando obligados los vecinos a pagarlas a los arrendadores, los marqueses les hacían pagar la alcabala de las cosas que vendían, por lo que ante la duplicidad del pago, si dejaban de abonarlas a los arrendadores eran demandados por éstos. Igualmente, en relación con los pagos de impuestos, los vecinos moriscos denunciaban la obligación que les imponían de pagar los diezmos en la tercia del marqués, cuando la costumbre era que se abonasen en el mismo campo donde se cogían, tanto los diezmos de pan como del vino; semejante modificación en las fechas de pago les impusieron el cambiar el abono del diezmo de los ganados del día de san Pedro y san Pablo al día de san Miguel "para que tuviese más valor y estuviese más creçido el ganado".

Con todo, las quejas más importantes no son las expuestas hasta aquí, sino las referentes a las prohibiciones que limitaban sobremanera los derechos de los pobladores, tanto moriscos como cristianos viejos, de la explotación de la tierra y los montes públicos. La apropiación por parte de los marqueses de los términos públicos no cultivados, y por tanto del monte, constituyó el principal elemento de disputa y clave del pleito que los vecinos interpusieron. En otro lugar hemos descrito con detalle el proceso según el cual el primer marqués de los Vélez, desde la concesión del señorío en 1503, se autoproclamaba "propietario" de todas las tierras y montes de los términos de sus villas que no tuviesen propietario conocido o que no estuviesen puestas en explotación[7]. Este doble frente de propiedades se procuró definir por parte del Fajardo mediante la articulación de un marco jurídico que amparara estos derechos atribuidos. Así, los montes pronto tendrán una regulación a través de ordenanzas en las que claramente se define su acotamiento para distintos usos[8]. Las tierras no cultivadas, casi todas ellas ocupadas por monte bajo y alto, tendrán su propia ordenación reflejada en las mercedes de

6. AHML, *Protocolos*, 69, fol. 276 r.

7. F. ANDÚJAR CASTILLO y M. BARRIOS AGUILERA, «Los moriscos de los secanos...».

8. F. ANDÚJAR CASTILLO, «Los montes de los Vélez...», p. 89.

tierras que se concederán precisamente a los moriscos a cambio del pago de una serie de contribuciones[9].

Los moriscos denunciarán todas estas usurpaciones de derechos, traducidas en prohibiciones nuevas: "que de poco acá proybía y vedaba a los dichos vecinos que no pudiesen labrar en los términos ni romper de nuevo ni ensanchar sus labores so cierta pena", lo cual era considerado como un nuevo estanco y por tanto como un antiguo derecho de los vecinos; que siendo el término público y concejil para pasto y ejido de los ganados, el marqués lo había adehesado y acotado sin licencia real, imponiendo duras penas –tanto "lesivas corporales" como "pecuniarias"– contra quienes contravenían sus órdenes llevando a estas dehesas sus ganados[10]; por último, que no les permitía explotar los montes prohibiendo la corta de madera y de leña verde –entre otras cosas por preservar el monte para la afición cinegética del marqués–, aunque fuese para el aprovechamiento de sus casas y labores; limitación que se hacía extensiva, con un mismo fin, a no hacer fuegos fuera de los espacios cerrados[11].

Los vecinos moriscos pusieron otra demanda a don Luis Fajardo sobre la organización del concejo, reclamando la potestad de nombrar los oficiales del mismo. Sobre este asunto, la Chancillería resolvió con celeridad en favor del marqués.

Sin embargo la justicia real no mostraría la misma rapidez en la resolución de los restantes asuntos sobre los que los vecinos habían demandado a don Luis Fajardo. Las influencias del marqués cerca de los jueces granadinos, merced a una larga experiencia en los litigios de su padre, tanto en Granada como en la corte, permitió que el pleito interpuesto se dilatara por años; tantos como que nunca sería sentenciado por completo.

En un primer momento, todas las acusaciones fueron rechazadas por el marqués con argumentos de todo signo, alegando entre otras cosas, bien que todos los derechos los tenía desde tiempo inmemorial, como era el caso de la facultad de conceder licencias para labrar nuevas tierras, bien que las ordenanzas –elaboradas por el propio marqués– fijaban las penas para la conservación de los montes. A modo de ejemplo: en el caso de la exigencia de llevar el pan al horno del marqués, tal imposición –en opinión del marqués– provenía de la obligación contraída por los vecinos que le habían pedido que lo construyese.

---

9. ADMS, Leg. 481: *Libro de mercedes del Ilustrísimo Señor Marqués de los Vélez, Marqués de Molina, Adelantado Mayor y Capitán General del Reino de Murcia.*

10. Los mismos vecinos estimaban que a causa de este adehesamiento del término se habían perdido unas 40.000 cabezas de ganado (AHML, *Protocolos*, 69, fol. 277 r).

11. F. ANDÚJAR CASTILLO, «Los montes de los Vélez...», p. 92.

La "justicia parcial"

La Chancillería de Granada se tomó largo tiempo para resolver el pleito, y cuando lo hizo, siempre procuró no otorgar una sentencia definitiva o completa. El modo de dilatar los asuntos, y de paso favorecer los intereses del demandado, era no emitir una sentencia sobre la totalidad del pleito, sino resolver sobre algunos de los asuntos contenidos en el mismo. El procedimiento jurídico consistía en repartir justicia de modo "parcial", sobre algunas demandas. En el fondo, esa justicia parcial era beneficiosa para los intereses del marqués –la parte verdaderamente gananciosa–, pues mientras tanto seguían vigentes los abusos y usurpaciones que perpetraba el señor sobre sus vasallos.

Una primera sentencia sobre el pleito se dictó, con carácter provisional, es decir, hasta que se produjera la resolución definitiva, en Granada, a 24 de septiembre de 1558. Se trata sin duda de una sentencia desfavorable a los intereses del marqués, pues lo obligaba a pagar cuando trabajasen los vasallos en sus obras, a abonar por las cargas de paja y leña que les tomaba cada año y a no percibir alcabala alguna adicional a la que ya recibía del encabezamiento. Estas resoluciones serían recurridas por don Luis Fajardo a fin de que quedaran igualmente suspensas, tal cual estaban las restantes peticiones de los vecinos.

Justo un año más tarde, el 23 de septiembre de 1559, la Chancillería emite un nuevo auto, una vez más "parcial", es decir, sin abordar la totalidad de los asuntos. Esta resolución será claramente favorable a las peticiones de los vecinos. La justicia falla en casi todos los puntos contra el marqués de los Vélez: que no les tome las bestias en contra de su voluntad; que no les obligue a hospedar criados del marqués por la fuerza, "a no ser que el marqués estuviese de camino, y tan sólo por dos o tres días"; que no les apremie a trabajar en las haciendas y obras del señor por la fuerza; y que no les obligue a hacer de mensajeros para servicio de la casa señorial. Más importancia aún tenía lo contenido en el auto relativo a los aprovechamientos del monte y los derechos de propiedad sobre las tierras no cultivadas. Sin duda éste es el gran revés para el marqués, que había iniciado una política de concesión de mercedes desde 1551, que se ve interrumpida a causa de esta resolución[12]. La sentencia reconoce la facultad de los vecinos para romper y ensanchar libremente tierras, así como beneficiarse de las rastrojeras de sus cultivos, aprovechar las dehesas para el pasto de sus ganados y cortar maderas y leñas de los montes. Por último, la sentencia reconocía a los vecinos libertad

12. El reflejo de esta sentencia se ve claramente en la evolución de las mercedes de tierras concedidas por Luis Fajardo desde 1551 a 1568. *Vid.* F. Andújar Castillo y M. Barrios Aguilera, «Los moriscos de los secanos...».

plena en la venta de sus carneros sin que el marqués pudiese intervenir para nada en dicha venta. El único asunto que se resolvió en favor del marqués, en relación a la sentencia de 1558, fue la suspensión transitoria –una vez más hasta la resolución total del pleito– del derecho sobre las cargas de paja y leña que los vecinos debían entregarle anualmente.

En total, de catorce peticiones de justicia que los vecinos habían presentado, el auto de septiembre de 1559 les daba la razón en ocho, que, unidas a las dos también favorables de 1558, sumaban diez resoluciones en las que los vecinos ganaban la partida al marqués. Quedaban pendientes de dictamen por la justicia asuntos como el de la obligación de cocer el pan en el horno del marqués, las fechas y lugar de abono de los diezmos, los aprovechamientos de los sembrados y el ya citado sobre los derechos de paja y leña que estaba en suspenso. Hasta este punto, esta especie de "lucha antiseñorial", o más propiamente, la oposición a los abusos señoriales, había dado sus frutos.

Ante sentencia tan desfavorable, el marqués debió poner en marcha toda su amplia red clientelar y de influencias ante la justicia granadina. De inmediato trató de revocar el auto de 1559 alegando la reiterada idea de siempre sobre la que basaba todas sus argumentaciones: los derechos "desde tiempo inmemorial" –aun cuando tal tiempo apenas si superaba las cuatro décadas, pues en su origen se remontaba todo lo más al año 1503, en que los Fajardo reciben el señorío, alcanzando hasta 1547, en que comienzan estos pleitos–. De todas las resoluciones negativas, la que más perjudicaba a sus intereses era la que le negaba el derecho de propiedad sobre baldíos y montes, hasta el punto de que de ratificarse la sentencia sería como "quitarle el señorío"[13].

Muy pronto el marqués consigue sus objetivos y logra que el auto de septiembre de 1559 sea revocado. Un nuevo auto dado en Granada el 4 de enero de 1560, deja en suspenso el de 1559, al declararlo nulo, y ordena el cumplimiento del auto de 1558. Los temas esenciales del pleito siguen sin resolución, y los vecinos sufren un serio revés en sus aspiraciones, a pesar de alguna nueva sentencia parcial como la dictada por la Chancillería el 12 de agosto de 1561.

Esta última tiene la apariencia de ser un tanto salomónica, es decir, trata de repartir justicia a partes iguales: los vecinos obtienen dictamen favorable en algunos puntos sobre los que ya habían recibido resolución en su favor en 1559, los referentes a alojamientos de criados, aprovechamientos de alcaceres y venta de carneros. Son contrarios a los vecinos la obligación de contribuir con sus animales y hacer de mensajeros cuando el marqués se lo pidiese. Igualmente se resolvió en contra de los vecinos lo referente al aprovecha-

13. AHML, *Protocolos*, 69, fol. 286 r.

miento de los rastrojos y de la leña y madera de los montes, pues aun cuando se confirmaba a su favor la sentencia de 1559, al mismo tiempo se introducía como salvedad la obligación de ajustarse en estas materias a lo contenido en las ordenanzas que, en la práctica, coincidían con la posición del marqués. La resolución incluía copia de las ordenanzas de 15 de abril de 1541 que habían sido redactadas por las justicias del propio marqués en orden a "la conservación de los montes". Sin embargo, una vez más, lo más relevante de esta última sentencia era el reconocimiento implícito de los derechos señoriales sobre los baldíos, pues en este punto se revocaba sin más el auto de 1559 a pesar del ínterin solicitado por los vecinos. No era ciertamente una confirmación del derecho de propiedad sobre las tierras no cultivadas y montes, sino el reconocimiento *de facto* de los "derechos inmemoriales", siempre aducidos por el marqués.

Entre agosto de 1561 y enero de 1567, la Chancillería de Granada no parece que emitiera nuevas sentencias parciales sobre tan complicado pleito. Las presiones del señor influirían sin duda tanto en la dilación de las sentencias como en los continuos vaivenes de las mismas.

La concordia del señor con los moriscos

Los actores

En el mes de enero de 1567 el interminable conflicto vuelve a resurgir. La Chancillería no resuelve. Las relaciones entre vecinos y señor debieron deteriorarse durante estos años. Lo cierto es que entre enero y junio de 1567 se entablan negociaciones entre ambas partes para tratar de llegar a un acuerdo. Que el asunto se retome en enero de 1567 nada tiene que ver con la puesta en práctica de la *Pragmática* que quebraba las relaciones moriscos/cristianos viejos y que conduciría finalmente a la rebelión de la Navidad de 1568.

Siendo este acuerdo –"pacto" o "concordia"– el tema nodal del trabajo, es obligado preguntarse de quién partió la iniciativa para llegar a él tras tantos años de conflictos y esperas de una justicia que nunca llegaba. Todo hace suponer que los demandantes, los vecinos, que habían padecido sentencias contrarias a sus intereses y que habían esperado muchos años para mejorar su situación, fuesen los interesados en llegar a un acuerdo con don Luis Fajardo que posibilitara al menos la aminoración de los agravios sufridos. Y en efecto, si damos crédito a la documentación judicial y notarial, en ella queda reflejado con meridiana claridad que los moriscos "están interesados en concertarse" y que han pedido al señor que nombre representantes para llegar a un acuerdo. Así se declara en una escritura otorgada el 26 de enero de 1567 ante el escribano de Vélez Blanco, Bartolomé Sánchez. Los moriscos solicitan el acuerdo en consideración a la "quietud de las conçiençias y la uti-

lidad desta villa". Para ello, un grupo de notables moriscos, junto con los representantes del concejo, acuden a los "corredores de la fortaleza" para presentar la petición al marqués de los Vélez.

Es el comienzo de unos episodios que tienen mucho de representación teatral. La documentación misma que sustenta la información tiene todo el aspecto de ser una característica fuente "envenenada"[14], esto es, tergiversadora de la realidad de los hechos. En contra de esas evidencias documentales, un análisis profundo de la cuestión nos dice que el verdadero mentor del inicio de las negociaciones, como del acuerdo final, será el propio marqués de los Vélez, don Luis Fajardo. Como testigos de esta escritura de 26 de enero figuran el licenciado Manchirón, regidor de Lorca, Alonso Rodríguez –futuro traidor a los intereses del marqués, como más adelante se verá–, Juan Bautista, portero de cámara del marqués, y su secretario Hernández Camacho. Desde esta fecha, todos ellos, con la salvedad del portero, serán protagonistas de excepción de los acontecimientos que tuvieron lugar en Vélez Blanco y Lorca. Siendo todos ellos "deudos" del marqués actuarán también como testigos de las escrituras de poder que los moriscos otorgaron a sus representantes para concertarse con el señor.

En este punto, es preciso insistir en que no es posible conocer con exactitud cuáles pudieron ser las razones que movieron al marqués a pactar con sus vasallos moriscos a cambio de que éstos renunciaran a mantener el pleito. Es de suponer que estaba a punto de pronunciarse en Granada una sentencia contraria a los intereses del marqués, y que éste, conocedor de ello, decidió tomar la iniciativa urdiendo una compleja trama mediante la cual obtuviese los mayores beneficios, esto es, la invalidación del pleito. Es cierto que nos desenvolvemos en el terreno de la conjetura, bien que nada aventurada. Que la sentencia estaba apunto de producirse lo apunta la misma documentación. La documentación señorial parece abundar en la sospecha: una vez firmado el acuerdo, los intentos de revocarlo por parte de algunos vecinos que no habían participado en el asunto serían sistemáticamente rechazados por el marqués. Incluso éste envió a la corte un solicitador para pedir confirmación de la escritura de "transación" realizada con los vecinos de Vélez Blanco[15]. Las instrucciones precisas que se remitieron al solicitador pretendían hacer frente a una escritura de contradicción del pacto firmada por los vecinos que no habían participado del acuerdo. El marqués intentará, por todos los medios posibles, que el "acuerdo y pacto parcial" tuviera ca-

14. De cuyo peligro ha advertido en reiterados foros el profesor Bernard Vincent.

15. ADMS, Leg. 459. El documento se encabezaba así: "Lo que se a de advertir al solicitador que el muy excelente señor marqués de Vélez tiene en la corte de su magestad açerca de la confirmaçión que pretende pedir a su magestad en el escriptura de transación que se a hecho con el conçejo e vezinos desta villa de Vélez el Blanco sobre los pleytos que se tratavan en la Real Audiencia de Granada sobre estancos y otras cosas es lo siguiente".

rácter de "total"; exactamente lo contrario de lo que había venido actuando durante muchos años, en que las sentencias "parciales" de la Chancillería habían favorecido en el fondo sus intereses.

El desmesurado afán del marqués de los Vélez por llegar a un acuerdo con los vecinos de Vélez Blanco queda reflejado no sólo en la búsqueda de una alianza con los moriscos sino también en el proceso mismo de negociación. Los representantes de una y otra parte aparecen y desaparecen de las negociaciones sin aparente causa que justifique tales cambios. Solamente permanece la sombra alargada del marqués, sostenedor inefable de un pacto que, a la postre, no será sino un enorme engaño para los más desfavorecidos, para la minoría marginada de aquellas tierras. Los reticentes a la firma del acuerdo o los que lo denunciaron como una gran patraña fueron desapareciendo de las sucesivas escrituras de poderes.

Pero veamos quiénes fueron los representantes de ambas partes. Del lado de los vecinos de Vélez Blanco, las negociaciones, que se inician en enero de 1567, están encabezadas por tres moriscos, García Ramí, Hernando Morcel y Hernando Rapaupe, y un cristiano viejo, Francisco Barriga, tras haber recibido poder de los capitulares del concejo. En principio, de los representantes moriscos el que podríamos calificar de notable es García Ramí, quien figura en una escritura de compra como "procurador"[16]; él y Hernando Morcel son considerados como "moriscos ricos"[17]. De Hernando Rapaupe no encontramos registros de transacciones económicas significativas en los años precedentes a la firma del pacto, pero se sabe que en mayo de 1568 entrega en dote a su hija Catalina más de 66.000 maravedís para su casamiento con Francisco Dinde[18]. En la negociación, ni los aludidos moriscos, ni el cristiano viejo Francisco Barriga debieron aceptar las condiciones iniciales presentadas por el marqués, pues el 16 de marzo del mismo año de 1567 fueron apartados de la negociación.

En esa fecha, los vecinos revocan el poder anterior y designan como representantes a Hernando Rapaupe, Rodrigo Almorid, Rodrigo Cehel y

16. AHPA, *Protocolos*, 2952. Escritura otorgada el 31 de diciembre de 1564 ante Bartolomé Sánchez. García Ramí era el miembro más relevante de una familia de cuatro hermanos, Ramón, Rodrigo y García. *Cf.* J.A. TAPIA GARRIDO, *Vélez Blanco, la villa señorial...*, p. 139.

17. J.A. TAPIA GARRIDO, *Historia General de Almería...*, IX, p. 143. Hernando Morcel fue llevado a tierras de Cuenca tras la expulsión y portaba bienes muebles por la nada despreciable cantidad de 250.000 maravedís. *Cf.* J.A. TAPIA GARRIDO, «Expulsión de los moriscos de los Vélez», p. 11. El mismo día que se producía la sublevación de sus hermanos de fe, el 25 de diciembre de 1568, Morcel otorgó una escritura en mancomunidad con Juan Chelen, Luis Alcadí, Luis Almadaque y García Morcel por la cual se obligaban a pagar a un acaudalado cristiano –García de Falces, hermano del beneficiado Martín de Falces– la suma de 26 ducados por una deuda que otro morisco, Alvaro Alcadí, había contraído con Falces (AHPA, *Protocolos*, 2955, fol. 35 v).

18. AHPA, *Protocolos*, 2955, 28 de mayo de 1568.

Martín Chelen. Tan sólo permanece de los comisionados iniciales Rapaupe. Los nuevos representantes forman parte del grupo más poderoso económicamente de la comunidad morisca, de la "pequeña oligarquía" morisca. Rodrigo Cehel y Martín Chelen se hallan en las escrituras notariales previas a 1567 como activos comerciantes de animales de labranza y tiro, un bien que alcanza los valores más altos de cuantas transacciones comerciales se realizan, a menudo por encima de la cotización de casas y tierras[19]. Martín Chelen era además mayordomo del concejo de Vélez Blanco, y por tanto será el nexo de unión entre el concejo y los diputados moriscos designados en esta segunda legación. De Rodrigo Cehel, sabemos además que entre sus ocupaciones se encuentra la del cobro del reparto de la farda a sus correligionarios[20]; cuando fue expulsado del Reino y llevado hasta tierras de Cuenca portaba la suma de 220.000 maravedís en bienes muebles[21].

La condición económica privilegiada de estos comisionados hace que su relación con sus hemanos de etnia sea compleja: de una parte, de superioridad social, por el indiscutible peso de sus caudales; de otra, de dependencia, pues actúan como fiadores y prestamistas cuando no mantienen deudas directas con ellos como consecuencia de las ventas, con pagos a plazos, de los más diversos animales de labranza. Es decir, forman un grupo de moriscos que tienen poderosas razones como para "convencer" a los miembros de su comunidad de la conveniencia del pacto. Es probable, incluso, que esta minoría privilegiada tuviese relaciones económicas concretas con la casa señorial; pero más importante aún es la evidencia de que de todas las demandas interpuestas por los vecinos contra el marqués esta pequeña oligarquía es la menos agraviada, pues su negocio no dependía exclusivamente ni del trabajo de la tierra ni de la ganadería, que en última instancia son las actividades que suscitan las quejas de los vecinos.

Mas, ¿en nombre de quiénes actúan los diputados moriscos? La pretensión señorial es que no sea sólo en nombre de quienes les han otorgado explícitamente el poder para concertarse. Este es el gran problema que subyace una y otra vez en el desarrollo del conflicto.

Veamos. El día 16 de marzo de 1567 se reúne un extraño concejo en la villa de Vélez Blanco, en la puerta de la iglesia, para otorgar la escritura de

19. AHPA, *Protocolos*, 2951, 2952 y 2953.

20. AHPA, *Protocolos*, 2952, 25 de febrero de 1563, fol. 22 r. Junto con García Molón y Hernando de Ubeite, actúa como repartidor de las fardas en 1563, año en el que acude ante el escribano para otorgar un poder a un cristiano viejo, Miguel de Tortosa, a fin de que compareciera ante el tribunal de la Inquisición de Granada y cobrara de los bienes secuestrados por el Santo Oficio a varios moriscos de Vélez Blanco, presos en la cárcel inquisitorial, los maravedís que le pertenecían del repartimiento de la farda de aquel año.

21. J.A. Tapia Garrido, «Expulsión de los moriscos...», p. 11.

poder. El concejo está formado por un alcalde ordinario morisco, Luis Dinde o Dindi, un regidor morisco, Rodrigo Dinde, y un cristiano viejo, Juan de Jaén[22]. A ellos se les suma el citado morisco, Martín Chelen, mayordomo del dicho concejo. Cuando comparecen ante el escribano alegan que "al presente no son más por aver falleçido y ausentado los demás oficiales del dicho concejo". Es difícil explicar estas ausencias, aunque cabe pensar que fuera por discrepancias respecto de los objetivos de la reunión. Todos ellos habían sido nombrados, alcalde y regidores, por don Luis Fajardo, quien tenía, o se atribuía, esa facultad, según la práctica de su padre, el primer marqués[23]. Sabemos con certeza que en los años previos a los sucesos que relatamos había dos alcaldes, uno morisco y otro cristiano, y las regidurías se distribuían en igual proporción. Extraña, pues, la ausencia de cristianos viejos entre los capitulares del concejo.

Los testigos de aquella escritura de 16 de marzo de 1567 no parecen estar escogidos por casualidad. Amén de un vecino de Almería, Antonio de Quesada, "yntérprete para los que no sabían lengua castellana", figura una nutrida representación del estamento eclesiástico –¿fueron los moriscos quienes buscaron como testigos a los clérigos?–; tan sólo aparece un cristiano viejo que suele figurar en numerosas escrituras notariales, pues actúa como escribiente de Bartolomé Sánchez, escribano ante quien se otorgó la escritura. Los restantes son Juan Chacón, visitador general del obispado de Almería, el vicario de la iglesia de Vélez Blanco Juan Bautista de Prado, el clérigo y sacristán Gómez Piñero y Pedro de Vargas, también cristiano viejo pero vinculado a la iglesia como notario de la misma. En su calidad de vicario, Juan Bautista de Prado era el encargado de recaudar todas las rentas pertenecientes a la iglesia de Vélez Blanco.

Del lado del marqués, los encargados de la negociación son personajes harto relevantes, y sobre todo, de su total confianza, de su clientela política, y plenamente instruidos acerca de lo que debían negociar para favorecer los intereses de su señor: un regidor morisco de Baza, Bernardino Muñoz, un importante morisco, que es además alcalde ordinario de Vélez Rubio, Juan de Alhariz Aragón[24], y un individuo, Alonso Rodríguez, que figura en las escrituras como vecino de Vélez Blanco y de Mula, esta última villa también del señorío de los Vélez. Por tanto, dos cristianos viejos y un morisco que tienen en común, amén de la plena confianza del señor, el hecho de no pertene-

22. Su actividad principal parece ser el comercio de paños en Vélez Blanco (AHPA, *Protocolos*, 2951, 2952, 2953 y 2954).

23. A. FRANCO SILVA, *El marquesado de los Vélez...*, p. 97.

24. Juan Alhariz castellanizaría su apellido como Juan de Ariza. Su cargo de alcalde ordinario y su conocimiento del reparto de las aguas –pues tenía en su poder un "libro escrito en arábigo", que se llamaba el *Libro de Condac* (F. PALANQUES y AYÉN, *Historia de la villa de Vélez-Rubio*, p. 93)– no impedirían su expulsión tras la guerra.

cer plenamente a la población con la que el marqués pretendía sellar el acuerdo.

De los tres representantes del marqués, el personaje más interesante es Alonso Rodríguez. El rastreo sobre su actividad en los protocolos notariales nos permite afirmar que, al margen de la confianza del marqués, es de los más destacados miembros de la oligarquía local velezana merced a su fuerte poder económico; la amplitud y diversidad de sus actividades impiden definirlo de forma precisa: se trata de hombre adinerado que aplica constantemente sus depredaciones sobre pobres campesinos, tanto moriscos como cristianos viejos. Lo hallamos comprando tierras o adquiriendo derechos de agua, actuando como prestamista, hipotecando tierras y casas, como fiador y arrendador de tierras. Entre sus múltiples ocupaciones se encuentra la de "mayordomo mayor de las obras de la iglesia de Santiago", que se estaba construyendo en Vélez Blanco, pues firmó varias escrituras en febrero de 1566 para la entrega de las jácenas de madera que debían cubrir la iglesia[25]. Pero tal vez su fuente de ingresos mayor proviniera de ser arrendador de las alcabalas de labranza y crianza de los cristianos nuevos de Vélez Blanco[26], así como de las alcabalas de Mula, población en donde figuraba también como uno de los hombres más ricos[27]. Haciendo hueco entre tan variadas actividades, ahora, por encargo del marqués, se prestaba a actuar como agente de una operación "contra los moriscos". Este Rodríguez adoptará más adelante una actitud que bien podría calificarse de extraña; no tanto si se tiene en cuenta que, siendo como era un cualificado exponente de la oligarquía local viejo-cristiana, el pacto se realizaba a espaldas de este grupo. Constatemos simplemente que no figurará entre los firmantes del acuerdo, pero que no desaparecerá del escenario de los hechos.

La trama

Entre el comienzo de la negociación, el 24 de enero, y el 16 de marzo se ha producido un significativo cambio en los diputados por el lado de los vecinos: en esta última fecha no queda ya ningún representante de los cristianos viejos: el pacto se tendrá que hacer necesariamente con los moriscos, con nuevos hombres que se muestren más proclives a los intereses del marqués. De esta forma, la firma definitiva representaría, y así fue de hecho, una alianza del marqués contra los cristianos viejos, que seguían manteniendo las demandas contra él.

---

25. AHPA, *Protocolos*, 2952, 17 febrero 1566 y 17 marzo 1566.
26. AHPA, *Protocolos*, 2951, 2 octubre 1562.
27. J. González Castaño, *Una villa del reino de Murcia en la Edad Moderna (Mula)*, Murcia, 1992, p. 188.

Efectivamente, el día 16 de marzo se nombran a los cuatro moriscos que debían negociar con el marqués. Pero era preciso obtener el poder de todos los vecinos, porque el acuerdo debía de hacerse en nombre del concejo de la villa de Vélez Blanco, reunido en "concejo abierto". Según costumbre, primero se emitieron una serie de pregones públicos por toda la villa; luego, juntos en la iglesia los representantes, llamaron a los vecinos al toque de "campana repicada" –de la campana grande de la iglesia–, consiguiendo la congregación de un total de 190 vecinos[28]. No era la primera vez que los líderes moriscos pretendían reunir a sus correligionarios para el mismo fin; la documentación señorial registra cómo en otras dos ocasiones anteriores lo habían intentado: en una de ellas, llegó a otorgarse poder a la primera comisión arriba aludida, la formada por los tres moriscos y por el cristiano viejo Francisco Barriga. En esta ocasión, el otorgamiento del poder a los nuevos representantes se hizo de un modo harto expeditivo: puesto que la cuestión iba a ser un pacto con los moriscos, excluido Barriga, a los antiguos legatarios no se les daba otra opción "que si quisiesen hallarse con los dichos quatro nuevamente diputados para tratar el dicho conçierto y transaçion lo pudiesen hazer".

En los días siguientes al 16 de marzo, los moriscos comisionados, interesados en obtener la mayor representación posible, inician un recorrido "particular" por las calles y casas de la villa, "sin concejo ni pregón ni campana", hasta alcanzar la ratificación de la escritura por parte de 52 vecinos moriscos más. Estas escrituras se otorgan entre el día 17 y el 25 de marzo de 1567. Las dificultades que debieron tener para conseguir más adeptos a la pretendida causa de concordia quedan reflejadas en las escrituras de ratificación otorgadas el día 18 de marzo, cuando por vez primera aparecen mujeres moriscas, todas ellas viudas, accediendo a dar el poder para pactar con el marqués de los Vélez. En los días siguientes, nuevas viudas se añaden al otorgamiento de poder. Es la forma en que se consigue el consentimiento de un total de 245 vecinos para que los nuevos representantes inicien la negociación con el marqués.

28. En la lista figura un morisco de apellido muy conocido: Luis Abduladín. Es el único, de los 190 que otorgan el poder, que tiene su apellido precedido de "don". Se trata de un "hidalgo morisco", perteneciente a la familia de los Abduladines, que habían servido a los Reyes Católicos en la guerra de Granada, y que participaron incluso en la represión de las revueltas mudéjares del año 1500. En los Vélez, de donde eran alcaides los hermanos Alí y Mohamed Abduladín, fueron los encargados de concertar las capitulaciones en 1488 para la entrega a los Reyes Católicos de Vélez Blanco y Vélez Rubio. En pago de sus servicios recibieron numerosas compensaciones económicas y mercedes. *Cf.* J. GRIMA CERVANTES, «Las capitulaciones de 1488 y 1501...», pp. 203-223. A pesar de la probada fidelidad de la familia y de la condición nobiliaria de don Luis Abduladín, fue expulsado tras la rebelión de 1568 y conducido hasta Huete. *Cf.* J.A. TAPIA GARRIDO, *Historia general de Almería...*, XI, p. 127. Antes de ser expulsado se trasladaría a vivir a Baza, pues en diciembre de 1567 volvió a Vélez Blanco para vender las escasas tierras que tenía. AHPA, *Protocolos*, 2954.

La documentación judicial –conservada en el Archivo Histórico Municipal de Lorca– registra sencillamente que el pacto se firmó entre el marqués de los Vélez y los moriscos de Vélez Blanco. La documentación señorial, que habla de un total de 250 vecinos, "poco más o menos", favorables al concierto, es más explícita y reconoce que "aún quedaron casi otros tantos cristianos nuevos que no quisieron otorgar más el dicho poder, y cristiano viejo ninguno, diziendo quellos jamás truxeron pleito con el marqués ni lo avían de tener, y que por esto no era menester que otorgase poder. Y debaxo de esta buena yntinçion hízose tan pesado el tratar con ellos que se dexó por no mover umores"[29].

Los datos coinciden. En efecto, la población total de Vélez Blanco en la fecha de la sublevación se cifra en torno a los 600 vecinos[30], de los cuales los moriscos supondrían algo más de los dos tercios[31]. Pero lo más trascendental es el problema de la representatividad. El poder se otorga en nombre del concejo, pero sólo poco más de un tercio de sus vecinos ha dado su consentimiento para pactar con el marqués, y ni un cristiano viejo. La causa de la exclusión de este grupo no era, como la documentación señorial afirma, que no mantuviesen pleito alguno con el marqués: problemas como la apropiación del monte y de los baldíos por parte del señor afectaba por igual a moriscos y a cristianos viejos. Las razones de esta actitud eran bien distintas como desvelaremos más abajo, una vez consumado el pacto entre el marqués y los moriscos.

Designados los nuevos representantes moriscos –Rapaupe, Almorid, Cehel y Chelen– éstos se reúnen con el marqués y con dos personas de su misma lengua, los referidos Juan Alhariz, alcalde de Vélez Rubio, y Bernardo Muñoz, regidor de Baza. Las negociaciones entre ambas partes duran hasta el día 7 de junio en que se firma la concordia. Entre el 25 de marzo y el 7 de junio, después de aver "pasado muchas alteraciones y pesadumbres, acabáronse de concertar y concluir los capítulos del concierto"[32], no sin antes –de modo paralelo a la negociación– haber intentado que nuevos vecinos se sumaran al otorgamiento de poder. Los firmantes pensaban que una vez formalizado el acuerdo los cristianos nuevos que faltaban por suscribir el poder lo harían; luego, la realidad demostró lo contrario.

Mención especial requiere el capítulo de testigos de la escritura de concordia. Además de los representantes designados por el marqués para la

29. ADMS, Leg. 459. *Relación de lo que pasa en el negoçio y conçierto que con el marqués an tratado los moriscos de Vélez el Blanco.*

30. P. Alcaína Fernández, «Vélez Blanco en el siglo XVI», en *Vélez Blanco nazarita y castellano*, p. 97.

31. ADMS, Leg. 1655.

32. ADMS, Leg. 459. *Relacion del concierto...*

firma, y de los escribanos Miguel de Molina y Aparicio López, se encuentra toda la clientela del marqués de los Vélez. En la casa del alcalde mayor de Lorca se dan cita numerosos deudos del marqués: el licenciado y regidor de Lorca Martín Hernández Manchirón, Gaspar Hernández Camacho, secretario del marqués, Bartolomé Sánchez, escribano público de Vélez Blanco, Juan de Lezana, vecino de Almería, Hernando de León, alguacil mayor de Mula, y Pedro de Ledesma, vecino de Granada. Todos ellos figuran en los registros de escrituras de los protocolos notariales de los años previos a 1567. Así, Juan de Lezana aparece en un acta notarial en la que entrega a otro hombre de la clientela del marqués, Jaime de Santonge, una suma de dinero para que la invierta en las ferias de Úbeda y Baeza[33]; en varias actas figura como "criado y solicitador" de la casa señorial del marqués de los Vélez[34]. Hernando de León es probablemente hijo de un vecino de Vélez Blanco del mismo nombre. Pedro de Ledesma aparece en diciembre de 1567 como testigo de un acta por la cual Alonso Rodríguez –representante del marqués para la firma de la concordia– hipoteca una tierra con su agua a una familia morisca[35]. Por el otro bando, el de los moriscos, ninguno sabe firmar, ni siquiera el alcalde de Vélez Rubio, que representa al marqués de los Vélez. En su nombre firmará toda la clientela del marqués.

A partir de la firma de la concordia, los moriscos se dividen en dos bandos claramente enfrentados, partidarios y opositores del acuerdo con el marqués. Los partidarios están encabezados por los propios diputados para la negociación. La posición contraria la lidera un cristiano viejo que había sido comisionado inicialmente para el mismo fin: el ya citado Francisco Barriga. Ni éste ni los tres moriscos que inicialmente habían sido designados para negociar firman el poder para concertarse con el marqués. Tienen sobradas razones para ello, porque desde el primer momento conocen los objetivos de don Luis Fajardo, y tienen plena conciencia de que se trata de una estrategia para perpetuar cuantas usurpaciones de derechos había perpetrado. El contenido mismo del pacto dará la razón a Francisco Barriga y a los que abandonaron la comisión primera. Pero eso se narra más adelante.

El tal Barriga se enfrentó directamente a los nuevos diputados moriscos: "dava bozes dende la yglesia donde estava retraydo por otras cosas, pero no que dixese querer hallarse en ello syno que los engañavan y los di-

33. AHPA, *Protocolos*, 2953, fol. 100 r. En total le había entregado a Santonge la suma de 280 ducados (escritura otorgada el 5 de agosto de 1567). Esta suma la incrementó con nuevas entregas el 1 de abril de 1568, por importe de 90 ducados, para emplearlos en "mercadurias y tratar con ellos" (AHPA, *Protocolos*, 2955, fol. 81 r), y 50 ducados, el 9 de agosto del mismo año (*ibídem*, fol. 115 r). Es posible que estas entregas de dinero las hiciese en nombre del marqués de los Vélez en su calidad de solicitador de negocios de la casa señorial.

34. AHPA, *Protocolos*, 2955, fol. 87 r.

35. AHPA, *Protocolos*, 2955, fol. 52 r.

chos quatro últimos diputados vendían al pueblo, y otras vellaquerías desta manera para amotinar a los otorgantes que rebocasen a los demás que no otorgasen"[36]. Los compañeros moriscos de Barriga en la primera comisión negociadora no quisieron sumarse al pacto con el marqués, salvo Rapaupe, que se integró en la nueva comisión. Según la documentación señorial, Morcel no contradecía el pacto, pero tampoco quería otorgar el poder para participar en el mismo, señalando que lo "que los otros hiziesen tendría por bien hecho". Por su parte, García Ramí "callaba en lo público", pero en privado estaba claro que mostraba un rechazo frontal del acuerdo.

Que la oposición al pacto la abanderara un cristiano viejo no preocupaba en exceso al marqués. Más le inquietaba la posibilidad de que un morisco, García Ramí, encabezara un movimiento contrario a sus intereses. La solución fue contundente: eliminar a García Ramí, apartarlo de Vélez Blanco. Para ello ideó el marqués una estrategia que le daría los resultados apetecidos de inmediato: se trataba de mantener preso a Ramí fuera de Vélez Blanco, mientras duraba la negociación, con el fin de que no pudiese aglutinar a los moriscos opuestos al pacto.

La trama, perfecta, adquiere tintes novelescos –a la vez que introduce una nueva dosis de "veneno documental"–. El tal Ramí fue a comprar trigo a Las Cuevas para su casa, "y Melchor de Torres, que por la biuda de Benito de Aconte entiende aquí en su execución, viendo que la justicia desta villa andava en ello floxa, fue a Las Cuevas, y a su pedimento la justicia della prendió al dicho Ramí como a prinçipal obligado contra quien se hazía la execución, y asy lo tiene preso en aquella cárcel hasta aora, y acá executa en los bienes que tiene en esta villa"[37]. El apresamiento de Ramí sentó mal a dos de los nuevos delegados moriscos, pero no importó demasiado al marqués ya que se había cumplido su principal objetivo. Se trataba de alejarlo del lugar de negociación, pues de ello se sigue "harto provecho de no poder andar aquel malinando en esta villa y otras partes"[38].

García Ramí permaneció en la cárcel de Las Cuevas mientras duró la negociación entre el marqués de los Vélez y los moriscos. Todavía el día 9 de agosto estaba allí preso, pues ese día comparecen dos moriscos ante el escribano de Vélez Blanco, Bartolomé Sánchez, y se obligan a pagar la deuda que tenía contraída García Ramí, a causa de la cual había sido ejecutado en sus bienes y hecho preso[39]. En apariencia se trata de una escritura intrascendente que podría haber estado alentada por la solidaridad de los moriscos que pretendían liberar a Ramí. La cuestión es que los moriscos que se presentan

36. *Ibídem.*

37. *Ibídem.*

38. *Ibídem.*

39. AHPA, *Protocolos*, 2953, fol. 72 r.

ante el escribano son personajes conocidos de nuestro relato: Rodrigo Cehel y Rodrigo Almorid, dos de los diputados moriscos que el 7 de junio habían firmado en Lorca la concordia con el marqués. Ambos se obligan, en el plazo de tres días, a pagar 600 ducados que se debían a Benito de Aconte. ¿Cuál era el origen de la deuda de Ramí con Aconte? Nada más y nada menos que los "salarios por la solicitud de los pleitos que el concejo e vecinos desta villa an contraydo con el muy eçelente señor marqués de los Vélez"[40]. Entre los testigos de esta escritura se encuentra otro personaje que el "azar" sitúa en el negocio del acuerdo: Juan Alhariz Aragón, alcalde de Vélez Rubio y representante del marqués en las negociaciones.

No estamos ante una ficción ni ante las intrigas de un relato novelado. García Ramí, que había sido comisionado "junto con otros consortes" para defender los derechos moriscos frente al marqués, sufre en su propia piel la ejecución de sus bienes por las deudas que mantienen "todos los vecinos moriscos" con el solicitador de pleitos. En pleno proceso de negociación, el marqués da una vuelta a la tuerca para forzar a que los moriscos pacten. Y lo hace sobre su mismo pleito, apresando al principal opositor por las deudas que los moriscos mantienen con quien les defiende en la Chancillería de Granada. La presencia de otro delegado del marqués y partícipe del acuerdo, Juan Alhariz, junto con los dos moriscos que actúan como fiadores y que vienen de firmar el acuerdo en contra de la voluntad de la mitad de los moriscos, y del propio Ramí, induce a pensar que el pago de la deuda pudo salir de la propia hacienda señorial. Si además del pacto escrito, hubo –como muy verosímilmente cabe suponer– un pacto secreto entre los negociadores, tal vez éste incluyó el pago por parte del marqués de lo que habían supuesto las "costas" del gravoso pleito de tantos años. El marqués de los Vélez probablemente prefirió pagar esta suma y obtener un acuerdo muy favorable para sus intereses, antes de que se pudiera consumar una sentencia contraria a tan vitales intereses. Como dato añadido, que abunda en la perfecta estrategia dibujada, días antes de hacerse esta escritura de obligación, el 4 de agosto de 1567, Melchor de Torres, que en nombre de la viuda de Juan de Aconte había ordenando el apresamiento de García Ramí, comparece ante el escribano para permitir el traslado de Ramí de cárcel, "porque muchas personas le an rogado dé horden para traherlo a esta villa o a la villa de Vélez el Ruvio para que pueda pagar" la deuda que él y "sus consortes" mantienen con Juan de Aconte[41]. Se acerca a Ramí al escenario de los hechos para que sus

40. *Ibídem.*

41. AHPA, *Protocolos*, 2953, fol. 73 r. Como testigos de esta escritura figuran nada menos que los dos alcaldes ordinarios de sendas villas, Luis Dinde, de Vélez Blanco, y Juan de Alhariz, de Vélez Rubio; dos personajes que se mueven claramente en los círculos clientelares del marqués de los Vélez.

vecinos vean quién y por qué lo han liberado. Se trata de sumar adeptos a un pacto que cuenta con más enemigos que seguidores.

Pero los avatares sufridos por García Ramí no finalizan con su acercamiento a las cárceles velezanas y el pago de la deuda por los pleitos que había traído con el marqués. La estrategia, con toda probabilidad diseñada por el marqués de los Vélez o sus servidores –cabe subrayarlo una vez más–, da los resultados apetecidos muy pronto, tal como lo acredita una escritura otorgada en Lorca el día 17 de agosto de 1567[42]: Ramí ha salido de la cárcel; el opositor radical que habíamos conocido antes de su ingreso en prisión llega a Lorca para ratificar la escritura de transacción otorgada el mes anterior por los moriscos de Vélez Blanco; la fuerza de la prisión y del pago de los 600 ducados han sido los argumentos de su cambio. García Ramí, inquietante cabecilla de la causa morisca, finalmente ha claudicado, ha quedado prendido en la red señorial.

La ratificación de la transacción por parte de García Ramí significa todo un acontecimiento en el proceso. En Lorca le esperan los mismos protagonistas de la firma de la concordia, el escribano Miguel de Molina, el receptor de la Chancillería de Granada, Aparicio López, y el licenciado Duarte, alcalde mayor de Lorca. En el acta notarial se trata de justificar la ausencia de Ramí durante la firma de la concordia en el mes de junio. Se escribe que no se pudo hallar por estar "justamente impedido", pero se tacha esta expresión y se anota por estar "fuera de la villa".

Pero más ilustrativo aún es el procedimiento por el cual se hace la ratificación de García Ramí. No firma en su nombre sólo, sino también en nombre del concejo de la villa de Vélez Blanco, "usando de la facultad que a él se le dio por el dicho poder que el dicho conçejo e vecinos otorgaron" a los moriscos firmantes; y lo hace "como si el dicho Garçía Ramí se hallara presente al otorgamiento". Así pues, la aceptación del acuerdo es plena. Hace valer incluso el primer poder que a él le otorgaron los moriscos de Vélez Blanco y que fue anulado ante su negativa a negociar el acuerdo que pretendía el marqués. Pero los servidores del marqués no se fían plenamente de Ramí y le obligan a que en la misma escritura de ratificación de la concordia haga un juramento ante el alcalde mayor de Lorca en los siguientes términos: "Y para mayor balidación e firmeça, el dicho Garçía Ramí dixo que juraba por Dios todopoderoso e por Santa María e por las palabras de los Santos Evangelios e por la señal de la Cruz, e que puso su mano derecha en la cruz de la vara de el muy magnífico señor licenciado Duarte de Aquino, alcalde mayor en la dicha çibdad de Lorca"[43]. De este modo tan significativo claudicaba el principal opositor al pacto con el marqués de los Vélez.

42. AHML, *Protocolos*, 69, fol. 230.

43. *Ibídem*.

Con el otro gran opositor, el cristiano viejo Francisco Barriga, en pleno proceso de negociación, acaece otro hecho que, aunque no tenemos certeza absoluta, parece ir encaminado en el mismo sentido, apartarlo del lugar de las negociaciones. El día 13 de mayo de 1567 comparece ante el alcalde ordinario Luis Dinde un preso de la cárcel llamado Diego Ordóñez, y lo hace para denunciar un suceso acaecido en 1566[44]. Ordóñez declara cómo aconsejado por otros presos envió un escrito al marqués de los Vélez, por orden de Francisco Barriga, en el que se querellaba criminalmente contra Diego de Villarroel, alguacil mayor de Vélez Blanco, diciendo que el dicho Villarroel había "dormido y echádose carnalmente con Juana Vázquez, mujer del dicho Ordóñez, por fuerça y contra su voluntad"; al tiempo que también se querellaba contra Mari López, mujer de Vicente Español, que era carcelero de la citada prisión, alegando que la tal Mari López había engañado a Juana Vázquez y concertado el día y lugar para forzarla. Ordóñez confiesa ahora que todo aquello es falso y que mal aconsejado había sido instigado para enfrentarlo con el alguacil y junto con los demás presos romper la cárcel y emprender la fuga. Entre los testigos de la escritura figura Alonso Rodríguez, representante del marqués de los Vélez en la negociación de los moriscos. Estos hechos pueden ser una simple casualidad pero lo cierto es que se trata de acusar de toda la trama a Francisco Barriga. La nueva acusación no debió surtir los efectos oportunos, pues Barriga estaba libre cuando se concluyó el acuerdo.

Neutralizados, y aun ganados, de una u otra forma, Ramí, Morcel y Rapaupe, la única resistencia al pacto con los moriscos quedaba en este cristiano viejo, Francisco Barriga. Un año después, en mayo de 1568, lo encontraremos en la cárcel de Vélez Blanco. Lo más interesante es conocer quién es la autoridad encargada de su prisión. El alcalde ordinario de Vélez Blanco ya no es Luis Dinde, sino un viejo conocido de esta historia, el morisco Martín Chelen[45], uno de los cuatro firmantes de la concordia de junio de 1567. Es una evidencia de que don Luis Fajardo debió recompensar con generosidad a los moriscos colaboradores.

Interesa resaltar un episodio que ilustra el control que el señor, el marqués, detentaba sobre el funcionamiento de la justicia, la justicia señorial, y sobre los cargos interpuestos, como los de alcalde ordinario y alguacil, meridianamente manifestado en la escritura que sirve esta información. Martín Chelen y el alguacil Rodrigo de Mula habían recibido una notificación del provisor del obispado de Almería, a petición de Francisco Barriga, preso en la carcel pública, para que comparecieran ante el provisor por haber sido apresado y "sacado de lugar sagrado" el dicho Barriga. Su comparecencia

44. AHPA, *Protocolos*, 2953, fol. 28 r.

45. AHPA, *Protocolos*, 2955, fol. 106 r.

ante el notario era para dar un poder a Francisco Caicedo, escribano del partido de Oria, para que en su nombre alegase ante el provisor que éste no tenía jurisdicción alguna contra ellos y que no eran competentes en este asunto. Martín Chelen y Rodrigo de Mula dicen comparecer en su nombre, pero en la tachadura –bien significativa– puede leerse que tal comparecencia la hacían "en nombre de su excelencia"[46].

El pacto

Volvamos al año de 1567. Corre el día 7 de junio, fecha en que el marqués de los Vélez ha dado poder a Bernardino Muñoz, Juan Alhariz y Alonso Rodríguez para firmar el concierto; junto con los representantes moriscos, Cehel, Chelen, Almorid y Rapaupe, parten hacia Lorca, de noche, sin duda para "no ser vistos" por la población de Vélez Blanco. La "huida", además, se hace hacia un lugar determinado por el marqués por la seguridad y confianza que le ofrece, nada menos que la casa del alcalde mayor de Lorca. Allí, en su presencia, y ante el escribano Miguel de Molina y Aparicio López, receptor del número de la Chancillería de Granada, se firmará el pacto. Según consta en la documentación notarial, se utiliza como modelo una escritura, enviada desde Granada, conteniendo el acuerdo signado entre el conde de Ureña y su villa de Morón. Será el domingo día 8 de junio.

Mas, pese a las cautelas, los firmantes y testigos iban a recibir una gran sorpresa: la súbita visita de Francisco Barriga, quien enterado de que iba a firmarse el pacto, se presenta en la casa del alcalde mayor de Lorca. Desde la iglesia de Vélez Blanco había seguido los pasos de los diputados moriscos y representantes del marqués. "Con grandes bozes y desvergüença acostumbrada, dixo que yba a hallarse en ello por el dicho poder queste conçejo e vecinos le otorgaron"[47]. Los cuatro procuradores moriscos le respondieron que se alegraban de que estuviera con ellos; los representantes del marqués callaron. Los documentos señoriales describen con minuciosidad lo que sucedió a continuación, ni que decir tiene que con la parcialidad presumible, traducida en palabras insultantes para Barriga. Éste "començó a dezir que aquellos procuradores venían allí por fuerça, engañados; a lo qual los dichos quatro le respondieron que mentía, que no venían sino por su voluntad, porque cumplía a la villa la dicha escriptura de conçierto e transaçión que estavan otorgando; e como el vellaco vio esto, salióse y dexólos a todos antes de acabarse de leher"[48].

46. *Ibídem.*
47. ADMS, Leg. 459.
48. *Ibídem.*

Si el contenido mismo del acuerdo iba a ser un gran engaño, la mayor falsedad estaba aún por llegar. Se planteaba una vez más el problema de la representación que ostentaban los moriscos comisionados para la firma. En la escritura de la concordia los delegados del marqués pretendieron poner que los delegados moriscos se obligaban por ellos, por el concejo y por los demás vecinos que eran o fueren en adelante de Vélez Blanco. A esto se opusieron los cuatro moriscos que alegaron que no firmarían en nombre de quienes no les habían otorgado poder. Era escollo tan difícil que en última instancia podía frustrar el acuerdo. Las presiones de la parte señorial son fuertes: "que bien sabían que el conçierto devían de hazer en otrogar en nombre de toda la villa e que así se les avía dicho aquí muchas vezes e lo avían llevado entendido"[49]. Los procuradores del marqués simplificaban las razones de los diputados moriscos arguyendo otras de particular egoísmo: "áseles metido miedo en la cabeça de que si se obligan por los que no an dado poder pagarán ellos todas las penas si aquellos no guardan el conçierto".

La realidad era, empero, un grave problema de representación: la delegación morisca se mantenía cuidadosa de que la escritura de concordia se firmase tan sólo en nombre de quienes verdaderamente habían otorgado el poder, no por los demás. Fue la habilidad de los escribanos elegidos por el marqués de los Vélez y las justicias de Lorca la que posibilitó, al menos ante los ojos del señor, la interpretación jurídica amplia que perseguía. En el mismo mes de junio, un servidor del marqués que participó en aquel acuerdo anotaba como final de su descripción de los acontecimientos del pacto que "está de tal manera lo que se hizo en Lorca que, si se tiene por bueno, de aquella manera queda hecho e otorgado, y si no se tiene por tal, queda por no hecho; aunque los dichos quatro moriscos no lo entienden ni así, sino que ya está hecho en quanto toca a ellos, e al concejo e a los que dieron poder; pero aunque crehen esto ay la libertad dicha"[50].

Al margen del problema de la representatividad, el 8 de junio de 1567, después de siete meses de negociaciones, se llega finalmente a la redacción y firma del acuerdo. Los diputados moriscos, atrapados en las redes del marqués y sus justicias, afirman que proceden al pacto porque piensan que el "fin de los pleitos es dudoso, y la justiçia clara que el dicho señor marqués tiene en ellos, e las grandes costas que ellos se an hecho y hazen". Por tanto, se presenta como la mejor salida posible ante una nada improbable sentencia desfavorable de la Chancillería de Granada. El marqués de los Vélez, por su parte, acelera el proceso, no tan seguro de su éxito ante la justicia de Granada.

49. *Ibídem.*

50. *Ibídem.*

Al margen de como una y otra parte vieran el acuerdo, la realidad es que la "concordia e transaçión" fue un gran engaño, perpetrado alevosamente por el poderoso, que le iba a permitir perpetuar las usurpaciones y abusos sobre la comunidad morisca[51]. Sólo se incluyeron algunos puntos de reclamación de los moriscos; de los fundamentales no se hizo mención, es decir de aquellos que eran más específicamente sustanciales para las arcas señoriales. La renuncia a los pleitos fue la consumación de la entrega.

Las cuestiones en las que el marqués cedía eran acordadas con minuciosidad para "rellenar" ampliamente la escritura. Además, tras cada tema que se incluía en la concordia, los moriscos acataban una fórmula, según la cual renunciaban a los demás pleitos que tenían pendientes con el marqués: "açevtaban lo que su señoría por este capítulo les da, conçede y acreçienta, y por razón dello y de lo demás que se contiene en esta escritura se disienten y apartan de los dichos pleytos y hazen esta dicha transaçión"[52].

He aquí el detalle de la concordia en sus aspectos más significativos. Don Luis Fajardo y sus sucesores, cada vez que tomasen las acémilas de los vecinos de Vélez Blanco, pagarían unas cuantías por cada animal y por cada hombre que las llevase[53], y lo mismo harían en el caso de las bestias asnales y caballares[54]. Se comprometían también a pagar salarios por los servicios de los vasallos, bien por trabajar en las obras de sus edificios –aunque esto ya se practicaba con anterioridad, y lo que se pactaba ahora era una subida en los sueldos[55]–, bien por servir como mensajeros[56]. En cuanto a los abusos que

51. Para desdicha de don Luis Fajardo, la guerra de 1568-1570 –en la que él mismo sería gran adalid de las tropas cristianas– y la expulsión de los moriscos acabarían truncando sus deseos. La nueva repoblación con cristianos viejos se convertiría en un duro revés para sus intereses. Véase al respecto: F. ANDÚJAR CASTILLO, «Señores y Estado en la repoblación de Felipe II...».

52. AHML, *Protocolos*, 69, fol. 296 v.

53. Se estipulaba el pago de una cuantía de 3 reales por día y animal, más una ración de comida para la persona que la llevase, compuesta por dos libras de pan, una libra de carne de macho y medio azumbre de vino, además de celemín y medio de cebada para la acémila. Estas cantidades eran inferiores –56 maravedís– en caso de que las necesidades de la casa señorial se limitasen al uso de la acémila (AHML, *Protocolos*, 69, fol. 296 r).

54. Se establecía el pago de 83 maravedís por animal al día, 45 por el trabajo del hombre que la llevase y si fuese necesario otro hombre 37 maravedís más (AHML, *Protocolos*, 69, fol. 297 r). En el caso de las bestias caballares que pudieran cargar 12 arrobas se pagaría lo mismo que lo acordado para las acémilas (AHML, *Protocolos*, 69, fol. 297 v).

55. El jornal diario que abonaba el marqués a los obreros era de un real por día "y algunas vezes menos". A partir del acuerdo, los salarios serían de real y medio, desde el 1 de septiembre al 1 de abril, y una cuantía mayor, 60 maravedís, desde abril a fin de agosto, fechas en las que los campos demandarían mayor mano de obra (AHML, *Protocolos*, 69, fol. 298 r).

56. En el caso de los mensajeros, el acuerdo establecía la equiparación de los pagos entre cristianos viejos y cristianos nuevos, aunque el marqués rechazaba la acusación de no haberles pagado salario alguno hasta entonces por ese trabajo. La cifra que les pagaba era de un real por día "y a vezes menos" (AHML, *Protocolos*, 69, fol. 298 v).

cometían los criados del marqués al alojarse en casas de los vecinos y alquilar mientras las suyas, el señor no renunciaba a este derecho de hospedaje, aunque para evitar precisamente tales abusos limitaba el tiempo del alojamiento a dos meses y prohibía que los así aposentados pudiesen llevarse las camas y ropas al finalizar el hospedaje.

Eran asimismo "concesiones" del marqués comprometerse a pagar a los moriscos una cantidad de dinero por llevar el trigo y cebada de los diezmos desde sus eras a la tazmía que el señor tenía en la villa de Vélez Blanco[57]. Nótese que hasta entonces, los moriscos tenían obligación de entregar el diezmo al marqués en su tazmía, corriendo ellos con los gastos de transporte. Por lo que hacía a la venta de carneros, el marqués negaba haber influido para que tuviesen que venderlos a las personas que él ordenaba; no obstante, se explicitaba la libre venta en adelante, con tal de que se pregonase un día la venta, y en caso de que el concejo no contase con abastecedor de la carne y se viese en la necesidad de tomar los carneros el pago se hiciese según la tasación realizada por dos personas. Se liberaba asimismo a los vecinos de la obligación de llevar a cocer el pan al horno del señor. Por último, el marqués se comprometía a pagar a los vecinos cada vez que necesitase tomar alcaceres para sus caballos y acémilas.

Pero el acuerdo contenía una pérfida trampa para los vecinos moriscos. Entre las demandas contenidas en el pleito habían denunciado la duplicidad en el pago de las alcabalas, pues debían de abonarlas a la persona que tenía el encabezamiento y al mismo tiempo al propio marqués. Según se hizo constar en la escritura de concordia, las alcabalas de la labranza y crianza, así como las del viento, de cristianos nuevos, desde 1546 hasta abril de 1567, las habían dejado de pagar los moriscos. Dado que antes se habían encabezado estas alcabalas en una suma de 1.100 ducados anuales, el marqués de los Vélez reclamaba una deuda total de 19.400 ducados, cantidad resultante una vez descontadas las de lo recaudado por sus fieles y cogedores de algunos años que se habían encabezado. Según la letra de la concordia, los vecinos pidieron al marqués que rebajase la deuda, a lo cual éste respondió condonándola.

¿Qué obtenía el marqués de tan graciosa concesión? Nada más y nada menos que la aceptación por los moriscos de dar por "ningunos e de ningún valor y efeto los procesos, autos y probanças y escrituras e autos pronunçiados en el ynterin por su magestad e por los dichos señores de su Real Audiençia de Granada e todo lo demás contenido en la executoria e executorias e qualesquier otras provisiones que por razón de los dichos pleytos en nuestro favor se an dado"[58]. Cabe recordar que en los años 1558, 1559, 1560 y

57. Pagaría 4 maravedís por fanega de trigo y 3 por la de cebada.

58. AHML, *Protocolos*, 69, fol. 303 r.

1561, los vecinos moriscos habían obtenido unas "sentencias interinas" francamente favorables. Además, los diputados moriscos reconocen que todo se ha hecho "en notoria y evidente utilidad e provecho e bien público e universal del conçejo e vecinos e moradores de la dicha villa de Vélez el Blanco e república della"[59]. Costaba tanto entender los términos del acuerdo que en la misma escritura se obligó a hacer constar que los delegados moriscos confesaban haber otorgado la escritura por su libre y "expontánea" voluntad, sin que se les hubiera hecho fuerza, ni apremio ni "ynduzimiento" alguno. Por si no fuere suficientemente categórica la formulación, los moriscos diputados renunciaban, tanto por ellos como por sus representados, a que se pueda alegar "que fuimos engañados en más de la mitad del justo preçio ni en otra manera alguna". Es más, no se podría tampoco contradecir lo pactado so pena de pagar la elevada suma de 10.000 ducados, a repartir la mitad para la cámara real y la otra mitad para el marqués. Pero las seguridades para que no se modificara en adelante la escritura van más allá aún: en caso de contradecirla, perderían los 19.400 ducados que se les habían perdonado por la firma de la misma, lo que venía a totalizar una "seguridad" de casi 30.000 ducados, un techo demasiado alto que la blindaba de cualquier veleidad.

Por si no fuera sufiente cautela, los delegados moriscos –en esto, representando a todos los vecinos, sin exclusiones– revocaban todos los poderes, tanto generales como particulares, que habían otorgado a los procuradores para seguir sus causas ante la Chancillería de Granada, entre ellos a un vecino de Vélez Blanco, Pedro Palomar, y a Juan de Santacruz, y por supuesto los que antes se otorgaron en relación con la futura concordia a Francisco Barriga, García Ramí y Hernando Morcel, más o menos pertinaces opositores. En este caso, la representatividad se altera de forma flagrante para acordar por encima incluso de quienes a su vez tienen poderes de los vecinos moriscos para pleitear con el marqués. Se extendió nuevo poder a Jusepe de Quirós, procurador en la Chancillería de Granada, y a Diego de Caicedo, vecino de Vélez Blanco, para que notificasen esta revocación a todos los letrados, procuradores y solicitadores que entendían en los dichos pleitos. Un categórico juramento por Dios, la Virgen y los Evangelios, poniendo la señal de la cruz en la vara del alcalde mayor de Lorca, sellaba simbólicamente la inamovilidad del acuerdo.

Mas el principal beneficio que obtuvo el marqués de los Vélez de la concordia fue precisamente todo el conjunto de asuntos que no fueron ni siquiera objeto de negociación. El objetivo perseguido con mayor afán y que, a la postre, constituiría la esencia del gran fraude en que se convirtió la concordia, fue el mantenimiento de una serie de derechos en poder del marqués que le proporcionaban las mayores rentas y propiedades. Era un corola-

59. AHML, *Protocolos*, 69, fol. 304 r.

rio de la renuncia a los pleitos, la aceptación de cuantos "derechos" se había subrogado el marqués. Don Luis Fajardo cedía ante la mayor parte de las demandas, pero las omitidas eran las verdaderamente sustanciales: de hecho, y ciertamente en virtud de la concordia, desde 1567 pasaba a ser propietario de los montes, de los baldíos y de las dehesas para el ganado.

La facultad de roturar nuevas tierras, que graciosamente concedía, no era sino una práctica que lo ejercía "de tiempo inmemorial", a modo de derecho. A partir de la firma de la concordia, la ejerció con toda propiedad. El repaso de los asientos del *Libro de mercedes del marqués de los Vélez* es bien expresivo entre 1551 y 1568. Las licencias para roturar se interrumpen justo cuando los vecinos obtienen una sentencia favorable permitiendo la libre roturación, en el año 1559. En espera de la resolución judicial definitiva, las mercedes de tierras se suspenden, y no volverán a anotarse hasta 1567, una vez consumada la concordia. Estas tierras se pondrán en explotación a condición del pago de una serie de derechos al señor –no es casual seguramente que entre los nuevos beneficiarios de estas mercedes de tierras aparezca algún sujeto conocido de nuestra historia: Hernando Rapaupe recibirá en abril de 1568 30 fanegas de sembradura; Rodrigo Cehel, 45, ambos en el término de Vélez Rubio[60]–.

Lo mismo sucede con el aprovechamiento del monte y de las dehesas. La corta de madera y leña la regula el marqués mediante unas ordenanzas según las cuales la concesión de licencias es competencia exclusiva suya. Los aprovechamientos del monte son múltiples, pero sobre todo se trata de tierras susceptibles de ser roturadas y puestas en cultivo. El acotamiento de las dehesas no es algo baladí. Cabe avanzar que la ganadería en la zona, aún no estudiada, tiene tal vez más importancia que la agricultura; detrás de la actividad ganadera se encuentran dinámicos comerciantes genoveses que mediante una práctica muy conocida entre su comunidad adelantan cada año el dinero a los ganaderos a cuenta de la lana que sus rebaños producirían al año siguiente. El arrendamiento de las dehesas proporciona por tanto importantes ingresos a su propietario, etc.

Como gran conclusión general puede afirmarse sin ambages que, merced a la concordia, el marqués de los Vélez pasará de señor "jurisdiccional" a señor "territorial", al menos de todo el espacio no cultivado. Es igualmente significativo que tal atribución, una flagrante usurpación en definitiva, no se hará sólo en detrimento de los moriscos, sino también de los vecinos cristianos viejos. Por ello, cabe colegir que la estrategia dibujada por el marqués no tendría como objetivo único el pacto con los moriscos, sino la imposición de unas normas de mayor alcance, en tanto afectaba al conjunto de la comunidad de su villa señorial de Vélez Blanco. De ahí el empeño de obtener la re-

60. ADMS, *Libro de mercedes...* , 6 y 10 de abril de 1568, respectivamente.

presentación del concejo. El derecho sobre la propiedad de los baldíos, montes y dehesas no era un asunto de cristianos nuevos o viejos sino de toda la población de Vélez Blanco; los moriscos, en última instancia, fueron un mero instrumento, el más maleable dadas sus circunstancias, para que el marqués diese un golpe de mano en sus atribuciones jurisdiccionales.

LA HISTORIA SE INVIERTE: LOS CRISTIANOS VIEJOS SE REBELAN

El montaje orquestado por don Luis Fajardo para "concertarse" con los moriscos –cuando lo que pretendía en el fondo era incrementar sus derechos a costa de sus vasallos, sin distinción alguna de su condición u origen étnico-religioso– no termina con la firma de la escritura de concordia del 8 de junio de 1567, pues los cristianos viejos contestarán, rápida –el día siguiente de la firma– y enérgicamente, un pacto que no compartían con todo un movimiento que acabará en revuelta contra el señor.

Es nuevamente un documento procedente de la casa señorial el que nos pone sobre la pista de los ulteriores acontecimientos[61]. El día 9 de junio se presenta ante el escribano de Lorca, Juan López de Peralta, el conocido cristiano viejo de Vélez Blanco Francisco Barriga para exigirle que notifique a Aparicio López, receptor y testigo de la concordia, un requerimiento en que se hiciese fe pública de cómo estando en casa del alcalde mayor de Lorca los delegados moriscos –los Rapaupe, Almorid, Chelen y Cehel– otorgando una "escriptura contra los vezinos de la dicha villa", él, Francisco Barriga, en nombre de los vecinos de Vélez, les había exhortado a "que no usasen de los poderes que tenían de los vezinos de Vélez"; se quejaba Barriga de que "por muchas cabsas e razones que en el requerimiento van espeçificadas e declaradas, e por muchas vezes que al señor Aparição López, reçebtor, le he pedido el dicho testimonio no me lo a querido dar, e sy neçesario es de nuevo le requiero..."[62].

El testimonio precedente nos pone de nuevo ante el problema de las fuentes sesgadas. Según el relator del marqués que narra los acontecimientos previos al pacto y el desarrollo de este mismo, el "bellaco" de Francisco Barriga se había limitado a presentarse en el lugar del pacto para exhortar a grandes voces a los delegados moriscos a que no firmasen lo que no era más que un engaño, cuando lo que verdaderamente hizo Barriga fue presentar un requerimiento por escrito ante los escribanos allí reunidos, en el cual se exponían las razones de su oposición. El receptor Aparicio López, claro partidario de los intereses del marqués, negaría cuanto pudiera, es decir, el

61. ADMS, Leg. 459, *Traslado del requerimiento de Barriga.*

62. *Ibídem.*

fondo de la cuestión, aunque no el hecho de la entrada de Francisco Barriga con un "escripto de requerimiento" que el mismo Barriga leyó ante los reunidos. Es verdad que los allí presentes ignoraron el requerimiento, incluidos los escribanos, y por supuesto los propios moriscos delegados, que lo rechazaron de plano, alegando que "sy él se quería allar que se hallase presente, que ellos venían de buena volunta a hazer la dicha transçion con su señor e no forçados, e asy que de su voluntad lo hazían, y que el dicho Barriga no quiso asystir a la dicha escriptura".

Ni que decir tiene que los escribanos del pacto respondieron con la máxima lealtad y sometimiento al marqués; así, cuando los vecinos de Vélez Blanco eleven su pleito contra don Luis Fajardo a instancias superiores, negarán la existencia del aludido requerimiento de Barriga. Una prueba que el marqués percibía como muy importante en su nuevo pleito.

Puesto que la concordia anulaba los pleitos de los vecinos ante la Chancillería de Granada, el recurso contra aquélla se hizo ante el Consejo Real de Castilla. La única forma posible de anular el pacto era obteniendo nueva sentencia por parte de la instancia judicial suprema. De inmediato el marqués de los Vélez puso en movimiento a sus abogados con claras instrucciones sobre el proceder en este asunto[63]. Dado que trataban de "contradecir" el pacto, el marqués se ocuparía de "contradecir" a los vecinos.

Las instrucciones al solicitador constituyen todo un tratado de las artimañas del marqués de los Vélez para conseguir sus objetivos. En primer lugar, había que obtener una confirmación del rey de la escritura de concordia con los moriscos. Sabedor el marqués del envío por los cristianos viejos de una persona para contradecir la confirmación, su instrucción es bien expresiva: "se ynorará la dicha contradicion y se pidirá la dicha confirmacion llanamente, sin hazer minçión de la dicha contradición, y en esto se tendrá la mejor orden que posible sea para que la dicha escriptura se confirme sin que la parte contraria tenga sentimiento dello"[64]. El solicitador debería obtener un traslado de la "contradición" presentada por los vecinos y alegar que su pacto se había hecho "en concordia de toda la dicha villa" y que tan sólo eran seis las personas que no habían ratificado la escritura del pacto. No se sabe bien en qué forma hacía el marqués la cuenta de los opositores, pero es cierto que los aproximadamente 500 vecinos, entre moriscos y cristianos viejos, que no habían accedido a firmar la concordia –así lo reconoce un testimonio de la propia documentación señorial–, los reducía a seis. Ésta es la cifra de opositores a su concordia que presenta en la alegación ante el Consejo de Castilla.

63. ADMS, Leg. 459. *Lo que se a de adevertir al solicitador que el muy exçelente señor marqués de Vélez tiene en corte de su magestad...*

64. *Ibídem.*

Al categórico argumento de tan menguada oposición, se seguirán otros en que se encomien los grandes beneficios que para la villa se siguen de la concordia, como que los pleitos ocasionan "grandes gastos" a los vecinos, o el más particularmente falaz de que "todo el pueblo, a lo *menos la mayor parte*[65], están muy contentos con lo asentado y capitulado en la dicha escriptura de transaçión, y que los dichos capítulos della tocan prinçipalmente a los cristianos nuevos, y con ellos eran los dichos pleytos"[66].

Pero al margen de sus argumentos, el marqués conocía perfectamente los fundamentos de una posible invalidación de la concordia por Consejo Real. El principal, el problema de la representación que ostentaban los delegados moriscos firmantes, pues era notorio que además de no representar a la mayoría, habían alcanzado su delegación de una forma harto oscura, suplantando a los legítimamente diputados en primera instancia. De ahí su diligencia para despejar cualquier sombra de duda. De los cuatro delegados nombrados inicialmente, uno, Hernando Rapaupe se integró en la segunda comisión; García Ramí, después de su enérgica oposición, había ratificado explícitamente la escritura –no importan ahora bajo qué presiones–; Hernando Morcel se había apartado discretamente, oportunamente, marchándose a Huéscar para no "hallarse presente"; Francisco Barriga, en fin, que sí estuvo presente el día del acuerdo, pero que se negó a participar en el mismo, seguía de decidido contradictor; sin embargo, de su requerimiento nadie decía saber nada.

En cualquier caso, el problema no se limitó al recurso de los vecinos ante la justicia real. Fue mucho más allá, superando toda posible previsión, hasta la revuelta contra el señor. Por las instrucciones de don Luis Fajardo a su solicitador en la corte sabemos que los cristianos viejos se habían amotinado en la villa de Vélez Blanco contra el abuso que en su apreciación significaba la concordia. Los líderes de la revuelta son conocidos: el más notable, Alonso Rodríguez, el mismo que había sido designado por el marqués como representante suyo, hombre de confianza en la negociación, y acaso el más notable de los forjadores del pacto. El otro cabecilla, un clérigo, beneficiado de Vélez Blanco, Martín de Falces, es un personaje del que la documentación notarial informa de una notable actividad económica en los años previos a la rebelión morisca de 1568 –compra de tierras y animales–, durante los de la guerra misma[67] y en los posteriores, en que se favoreció del gran botín humano, del mercadeo de los numerosos esclavos moriscos que aportó la gue-

65. La cursiva es nuestra.

66. ADMS, Leg. 459.

67. Una amplia descripción de su actividad se encuentra en J.A. TAPIA GARRIDO, *Historia General de Almería...*, X, pp. 226-228.

rra de las Alpujarras, muy presente en las tierras del Marquesado de los Vélez[68].

La revuelta de los cristianos viejos debió producirse en el mes de mayo de 1568, casi un año después de la firma de la concordia. En este sentido los documentos no son precisos, pues tan sólo señalan la fecha del día 3 de mayo sin precisar el año. Es fácil colegir que se trata de 1568: 1567 no puede ser, porque la concordia se firma en junio de ese año; tampoco, 1569, el segundo año de la guerra –que como se sabe había estallado en la Navidad de 1568–, porque don Luis Fajardo se encontraba combatiendo contra los moriscos sublevados en el Reino de Granada, y entre sus acompañantes en campaña estaba el beneficiado Martín de Falces.

El detalle de la revuelta se conoce merced a una cumplida "crónica" elaborada por alguno de los servidores del marqués, tal vez un escribano de Vélez Blanco[69]. Es un relato de los acontecimientos que sucedieron en aquella "asonada, liga e confederación". Un relato que demanda, no obstante, del historiador la ponderación cuidadosa de sus causas y precipitantes.

Los sucesos tienen lugar en la noche del día 3 de mayo, cuando "andava muncha gente de en dos en dos y de quatro en quatro disfraçados por las calles haziendo junta de gentes, atrayéndolos con un tambor y flauta, que andava a manera de asonada, causando muy grande escándalo y alboroto en el pueblo...". Según las informaciones de las justicias del marqués, fueron los eclesiásticos de la villa, junto con varios cristianos viejos, los que iniciaron la revuelta; sin embargo, estas mismas fuentes señalan a dos, los ya citados Rodríguez y Falces, como los verdaderos instigadores. El lugar elegido para la revuelta es la iglesia de Santiago de la villa, en donde están a resguardo de apresamiento por las justicias del señor. Allí se juntan varios clérigos, Martín de Falces, Jorge Merino[70], Gómez Piñero, Juan López, y muchos cristianos viejos más, entre los cuales se reconocen a Alonso Rodríguez, Juan de Vitoria[71], Pedro Alfonso, Juan de Barrionuevo y Juan Álvarez. A todos ellos

68. F. ANDÚJAR CASTILLO, «Entre la 'administración ' y la esclavitud...», pp. 739-750; id., «La continuidad de la guerra...».

69. ADMS, Leg. 459. *Relacion de lo que a pasado açerca de la junta que an hecho muchos cristianos viejos a manera de asonada, liga, confederaçion es la siguiente...*

70. Jorge Merino, en julio de 1568, se encontraba en la cárcel de Vélez Blanco por orden de un ejecutor del rey. Con gran habilidad logró escapar y refugiarse en la iglesia. Por este hecho su carcelero, Diego de Villaroel, alguacil mayor de Vélez Blanco, pasaría a ocupar su lugar en la prisión por orden del mismo ejecutor (AHPA, *Protocolos*, 2955, fol. 111 r).

71. Juan de Vitoria estaba vinculado con Alonso Rodríguez. Como arrendador de las rentas del ganado y de la lana de cristianos nuevos, así como de la renta del queso de los siete novenos de la villa, Juan de Vitoria recibió, el 24 de mayo de 1567, el favor de Alonso Rodríguez y de Juan Bautista de Leizarán, en su calidad de fiadores, para el pago al vicario de la iglesia de la villa, Juan Bautista de Prado, de una suma de 56.768 maravedís que suponían tales rentas en aquel año (AHPA, *Protocolos*, 2953, fol. 126 v).

se les acusará para su descalificación pública de haber entrado en la iglesia a tratar su "liga y monipodio" con irreverencia hacia el "santísimo sacramento, junto al sagrario paseándose y bueltas las espaldas".

Los amotinados permanecieron reunidos en la iglesia durante hora y media, y al día siguiente, "andavan conbocando y atrayendo gentes, haziendo bolsa común para que cada uno mandase para sus pretensiones dineros y se juntasen la noche siguiente; y assí con mayor alboroto se juntaron en la dicha yglesia a los quatro de mayo en la noche, tocando assí mismo el tambor y flauta por las calles..."[72]. Según un testigo indirecto de aquellos acontecimientos –pues se "lo habían contado dos de la junta"–, que luego pasaría información al marqués, los revoltosos "se juramentaron que si alguno dellos fuese preso por qualquier causa o delito, procurarían a costa de todos sacarlo de la prisión, y sobre ello yrían a Granada y a corte; e quando no bastase romperían la cárcel para ello"[73].

Las causas del motín no ofrecían dudas –al menos para los informadores del marqués–: "para contradezir la transaçión que el conçejo e vezinos desta villa de Vélez el Blanco a hecho con su exçelencia". Un auténtico contrafuero para el poder señorial; no obstante, el marqués se ve frenado en su represión de los instigadores porque algunos de los amotinados cuentan con el amparo del rey, que "no los prendan ni molesten por razón de seguir los dichos pleytos", lo que hace dudar a las justicias del señor. Mientras tanto, los moriscos no sólo se mantenían al margen de la asonada viejo-cristiana, sino que parecían desentenderse de la otra rebelión, la gran rebelión que se estaba fraguando en tierras no muy lejanas del Reino.

Queda dicho que los cabecillas de la revuelta –siempre, según los informantes del marqués– fueron el beneficiado Martín de Falces y Alonso Rodríguez, el otrora "servidor" del marqués. Ambos aparecen como los promotores del motín, por sus "particulares y apasionadas pretensiones", motivaciones que la fuente subraya, y que en la opinión del marqués deslegitiman radicalmente su contestación. Al parecer, Alonso Rodríguez estaba molesto con el marqués porque pretendía que su mujer se sentase en la capilla mayor de la iglesia, donde ninguna otra podía hacerlo, alegando que tenía licencia del obispo para ello, y como el concejo consideró que había otras mujeres de tanta calidad como ella que nunca se sentaron en dicha capilla, el alcalde y los regidores ordenaron quitar el estrado que tenía, mandando pregonar que nadie lo hiciese en aquella capilla. Este hecho –siempre según los informantes del marqués– afrentó mucho a Alonso Rodríguez, quien pensó que detrás de esa maniobra estaba la mano del marqués, por lo

72. ADMS, Leg. 459, *Relacion de lo que a pasado....*

73. *Ibídem.*

que se decidió a promover la revuelta, contradiciendo al señor allá donde era mayormente sensible, la escritura de concordia, que, por cierto, él mismo había promocionado y firmado en su nombre. Por su parte, el beneficiado Martín de Falces se había sumado a la causa porque, al parecer, había solicitado a don Luis Fajardo que le concediese una merced de tierra libre de terrazgo; y la petición le había sido denegada, pues esa carga era irrenunciable para el señor; de ahí su despecho. Sea como fuere, lo cierto fue que tanto Martín de Falces como Alonso Rodríguez estuvieron "ynduziendo a los vezinos para que diesen poder a hazer la dicha contradición".

La insistencia de las fuentes señoriales en las motivaciones personales de los cabecillas de la revuelta puede resultar sospechosa, mas carecemos de documento alguno que permita contrastar esa información. Hay, no obstante, un dato que, más allá de una mera coincidencia, podría relacionarse con los acontecimientos de los días 3 y 4 de mayo. Desde la firma de la concordia con los moriscos, el 7 de junio de 1567, el marqués de los Vélez apenas había concedido unas pocas mercedes a sus vasallos para roturar nuevas tierras –aceptar las mercedes suponía acatar la concordia–. Sin embargo, en abril de 1568, los asientos de concesión de nuevas mercedes de tierras se disparan: tan sólo en ese mes, don Luis Fajardo concede 362 fanegas de tierra para ser roturadas y, significativamente, entre los destinatarios se encuentran dos de los moriscos firmantes del pacto, Hernando Rapaupe y Rodrigo Cehel, que reciben 30 y 45 fanegas, respectivamente. Cabe pensar que el marqués había iniciado el proceso de recompensa por los favores de la concordia.

El problema se agudiza a lo largo del mes de mayo. El segundo día de la revuelta, el cuatro, los cristianos viejos aprovechan la noche para una nueva sonada. Durante el día, el secretario del marqués, Gaspar Hernández Camacho, ha desarrollado una actividad frenética. Por orden del marqués, escribe y firma la considerable cantidad de 23 mercedes de tierras que se entregan sin excepción a moriscos; suman 915 fanegas, todas ellas en el término de Vélez Blanco[74]. Nótese que esta cifra suponía un poco menos de la mitad de las concedidas durante el año de 1568 en todo el Marquesado y el 70% de la superficie nuevamente roturada en el término de Vélez Blanco. En un solo día no era posible proceder a tan ingente distribución de tierras[75];

74. En total se concedieron ese año 2.228 fanegas de tierra. *Cf.* F. ANDÚJAR CASTILLO y M. BARRIOS AGUILERA, «Los moriscos de los secanos...».

75. Entre los moriscos que se benefician de estas mercedes, figuran nuevamente conocidos personajes. Así, reciben mercedes de tierras, el 4 de mayo de 1568, Hernando Morcel, 30 fanegas –recuérdese que fue el miembro de la primera representación de moriscos que se marchó a Huéscar para "ignorar" la firma de los nuevos diputados–. Figura igualmente Juan Alhariz con 50 fanegas –era hijo del alcalde homónimo de Vélez Rubio que había actuado en la negociación con los moriscos en nombre del marqués–. Varios familiares de Martín Chelen también recibirán el favor del señor. *Cf.* ADMS, Leg. 481, *Libro de mercedes de tierras...*, s. fol.

probablemente, la operación se había preparado con anterioridad, si bien se había consumado al día siguiente del estallido del primer motín de los cristianos viejos.

Si hacemos un seguimiento de las mercedes, observamos que a partir del 4 de mayo quedan paralizadas las concesiones de tierras en Vélez Blanco. Hasta el mes de noviembre de 1568 no vuelve a conceder don Luis Fajardo una nueva merced en esta villa –que hace en la persona de un criado suyo, Bartolomé Maldonado–. Demasiadas coincidencias: es evidente la relación revuelta viejo-cristiana/concesión de mercedes a los moriscos. Da la impresión de que el marqués no había calculado las consecuencias de su decisión de hacer efectiva la concordia, concretada en la concesión de mercedes de tierras a los cristianos nuevos, los firmantes del pacto. Difícilmente los cristianos viejos podían aceptar esa realidad, de ahí el furor de su reacción. El inquilino de la fortaleza-palacio de Vélez Blanco acaso había infravalorado el poder y la fuerza de la oligarquía económica local que se había formado al margen de los cargos en el concejo que él nombraba a su antojo.

El *Libro de mercedes* conservado entre la documentación señorial es una fuente muy fiable; tanto que incluso descubre el "veneno" documental de los instrumentos preparados por el marqués de los Vélez para su alegación judicial, orientada a reafirmar la validez de la concordia signada con los moriscos. El marqués ocultaba cuidadosamente las motivaciones de los cristianos viejos para su revuelta. Los cristianos viejos no aceptaban la concordia, y sus efectos, esto es, que el favor del señor recayese en los moriscos; mucho menos, que usurpara derechos que no le correspondían sobre los baldíos y montes. Eso explica la clara orientación de la revuelta, una clara reacción antiseñorial, no contra los moriscos. Don Luis Fajardo había convertido a los moriscos en un instrumento a su servicio para restar poder a la oligarquía cristiano-vieja y para aumentar sus derechos señoriales. La tan debatida protección dispensada por "los señores hacia los moriscos" es un hecho cierto en este caso, aunque los moriscos fueron un simple instrumento para lograr objetivos espúreos.

El colorido del relato no debe ocultar la realidad de una historia que se repite. El fuerte enfrentamiento entre don Luis Fajardo y los cristianos viejos se prolongó más allá de la asonada de mayo de 1568. El marqués tomó nota de la contestación de sus vasallos. Redobló sus argucias y renovó sus estrategias de defensa ante la justicia de Granada. El 29 de septiembre de 1568 los ecos de la revuelta aún resuenan. Ese día, un tal Diego de Arenas comparece ante el escribano para otorgar un poder notarial a tres procuradores de Granada. Arenas es un servidor del marqués; el poder es para continuar los pleitos y causas que se siguen contra Alonso Rodríguez, Martín de Falces, Andrés Navarro, Pedro Jiménez, Sebastián de la Iglesia, Ginés Gázquez y Juan Mateo, todos ellos cristianos viejos de Vélez Blanco, "sobre çiertas tierras que los susodichos tienen tomadas e ocupadas al conçejo e veçinos desta

villa en los términos públicos e concejiles della"[76]. La escritura no ofrece duda: don Luis Fajardo ha lanzado su ofensiva contra los cabecillas de la revuelta de mayo de 1568 y les acusa precisamente del delito que él mismo está tratando de perpetrar, so capa de derecho: les acusa de ocupar los baldíos que pertenecen al concejo. Es de todo posible que los ahora acusados hubiesen tomado tierras de los términos públicos, pero la gran batalla que se libra durante esos años es justamente el intento del marqués de convertirse en propietario de todas las tierras no cultivadas así como de los montes públicos. El criado del marqués actúa en defensa del concejo, para preservar un bien público, que por otro conducto el marqués está tratando de convertir en un bien particular de su casa.

Don Luis Fajardo muere en su villa de Vélez Blanco el día 5 de julio de 1574[77]. A su muerte, siguiendo la tradición heredada de su padre, el marqués lega a su sucesor una extensa nómina de pleitos con diferentes villas de su señorío en diversas instancias judiciales. En el inventario de los pleitos pendientes de resolución, entre los que predominan los que le enfrentaron con sus poblaciones del Reino de Murcia, todavía figura el pleito por estancos e imposiciones con su villa de Vélez Blanco, lo que demuestra que, pese al empeño de don Luis Fajardo por legitimar la "transaçión", la contradicción no pudo ser silenciada; se demostraba que el problema de la representatividad persistía, y que los que habían quedado fuera de la firma del pacto perseveraron en su rechazo, incluidos los moriscos renuentes. A la altura de 1574, los moriscos de Vélez Blanco ya no andaban por estas tierras, sino por las de Albacete y Cuenca. Los moriscos firmantes y no firmantes de la concordia habían sido deportados, pero el pleito con los cristianos viejos subsistía.

El tercer marqués de los Vélez había de enfrentarse a un enemigo formidable, su señor natural, Felipe II, que aprovecharía la repoblación de las tierras dejadas por los moriscos expulsos para restar poder al Fajardo. Se habían invertido las tornas: la conflictividad tomaba una insospechada nueva dirección que liquidaba de hecho el pleito interminable entre señor y vasallos, para escribir nuevos capítulos, en que la oposición sería señor-Estado. Pero ésta es una historia bien distinta, aunque no menos apasionante[78].

76. AHPA, *Protocolos*, 2955, fol. 120 r.

77. ADMS, Leg. 1126.

78. *Vid.* F. ANDÚJAR CASTILLO, «Señores y Estado en la repoblación de Felipe II...». El segundo marqués de los Vélez, don Luis Fajardo, hubo de enfrentarse, en sus últimos años de vida, duramente, y sin éxito, al poder estatal personificado en la figura del recio alcalde de corte licenciado Bonifaz, representante prototípico de una concepción nada complaciente con las apetencias señoriales, que tuvo en la repoblación filipina un campo abonado de práctica.

Resumen

Durante el siglo XVI, los titulares de los señoríos incrementaron sus derechos jurisdiccionales utilizando prácticas de todo orden, entre las cuales una de las más extendidas fue la usurpación de derechos a los vasallos. En este trabajo –cruzando fuentes documentales muy diversas y procedentes de todas las partes implicadas– se desentrañan los mecanismos utilizados en el inequívoco proceso de usurpación que tuvo lugar en el marquesado de los Vélez en los años inmediatos a la rebelión de los moriscos. El señor pactó con una parte de la comunidad morisca de Vélez Blanco, urdiendo una compleja trama para apropiarse una serie de derechos que reclamaban tanto los moriscos mismos como los cristianos viejos. Como consecuencia del "pacto", la oligarquía local cristiano-vieja promovió un motín contra las pretensiones del señor. Esto sucedía allá por 1568, el mismo año de la rebelión de los moriscos.

Abstract

During the 16th century, the titulars of manors increased their jurisdiction rights using all kinds of methods, one of the most extended was the usurpation of rights to vassals. In this study, crossing different documental sources proceeding from all the parts implicated in the actions used in this unequivocal process of usurpation in Velez Marquis in the inmediate years to the Moorish revolt are discovered. The noble agreeded with part of Moorish community from Vélez Blanco, organizing a complex web in order to appropriate some rights that were demanded by the Moorish and the old Christian. As a result of this "agreement" the local old Christian oligarchy instigated riots against the noble's objectives. These events were happening in 1568, the same year of the Moorish rebellion.

UNA NOTA SOBRE AḤMAD IBN QĀSIM AL-ḤAŶARĪ BEJARANO

*Luis F. Bernabé Pons**

Uno de los personajes moriscos que más fama ha conocido justamente en los últimos años es el escritor bilingüe Aḥmad Ibn Qāsim al-Ḥaŷarī al-Andalusī Bejarano (n. 1569-1570)[1], de quien se conserva una obra en árabe, el *Kitāb nāṣir ad-dīn ᶜala-l-qawm al-kafirīn*[2], resumen de una *riḥla* suya escrita anteriormente, y hoy perdida, una serie de textos en castellano que se conservan dentro del manuscrito D 565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia, así como una traducción al árabe de un tratado español de artillería[3]. La na-

* Universidad de Alicante.

1. Véase, para una bibliografía general sobre al-Ḥaŷarī, L.P. HARVEY, «The morisco who was Muley Zaidan's Spanish interpreter. Ahmad bnu Qasim ibn al-faqih Qasim ibn al-shaikh al-Hajari al-Andalusi, alias Ehmed ben Caçim Bejarano hijo del alfaquí Caçim hijo del saih al-Hhachari Andaluz», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, VIII, 1 (1959), pp. 67-97; C. SARNELLI, «La fuga in Marocco di al-šihāb Aḥmad al-Ḥaŷarī al-Andalusī», *Studi Magrebini*, Napoli, I (1966), pp. 215-229; id., «Lo scrittore ispano-marocchino al-Ḥaŷarī e il suo Kitāb Nāṣir ad-Dīn», *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Napoli, 1967, pp. 595-614; id., «Al-Ḥaŷarī in Andalusia», *Studi Magrebini*, Napoli, III (1970), pp. 161-203; id., «Al-Ḥaŷarī a Rouen e a Parisi», en C. SARNELLI (ed.), *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, Napoli, 1985, vol. II, pp. 551-568; J. PENELLA, «Introduction au manuscrit D 565 de la Bibliothèque Universitaire de Bologne», en M. DE EPALZA y R. PETIT (eds.), *Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, Tunis, 1973, pp. 258-263; M. DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, pp. 157-164; G. WIEGERS, «A life between Europe and the Maghrib. The writings and travels of Aḥmad b. Qāsim ibn Aḥmad ibn al-faqīh Qāsim ibn al-shaykh al-Ḥaŷarī al-Andalusī (born c. 977/1569-70)», *Orientations*, Leiden, 1 (1992), pp. 87-115.
2. Existe edición árabe de Muḥammad Razūq, Casablanca, 1987. En los artículos citados de C. Sarnelli pueden leerse traducciones al italiano de la introducción del manuscrito de la Dār al-kutub al-miṣriyya, así como de los capítulos 1 al 5.
3. Ver L.P. HARVEY, «The morisco...»; M. ᶜINĀN, «Min turāt al-adab al-andalusī al-mūriskī: kitā b al-ᶜizz wa-l-rifᶜa wa-l-manāfiᶜ li-l-muŷāhidīn fī sabīl Allāh bi-l-madāfiᶜ», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 16 (1971), pp. 11-42; D. JAMES, «The 'manual de artillería' of al-ra'īs Ibrāhīm b. Aḥmad al-Andalusī with particular reference to its illustrations and their sources», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, XLI (1978), pp. 237-257.

turaleza testimonial de estas obras, así como las peculiares circunstancias de la vida de al-Ḥaŷarī, dentro de la Península interviniendo de cerca en las traducciones del manuscrito de la Torre Turpiana y de los libros plúmbeos del Sacromonte[4], y fuera de la Península como traductor y embajador del soberano marroquí Muley Zaydān, así como polemista religioso con eruditos europeos y una especie de "representante oficial" tanto de los moriscos expulsados[5] como de la política exterior marroquí, han hecho del morisco y sus textos uno de los más atractivos representantes de la comunidad morisca que vive las trágicas circunstancias que se dan con el cambio de siglo.

Aunque se conoce más o menos bien el contenido de sus obras y, a partir de ellas y de otras pistas indirectas, se ha podido establecer con cierto fundamento algunos de los trazos fundamentales de su vida, quedan todavía, sin embargo, algunos aspectos del personaje que todavía pueden prestarse a discusión.

El origen granadino de Aḥmad al-Ḥaŷarī

Según su propio testimonio, al-Ḥaŷarī proviene de un pueblo llamado al-Ḥaŷar al-Aḥmar ("la piedra roja") –de donde quizá pudo haber tomado su *nisba*–, pueblo arabófono que tenía en su época unos 4.000 habitantes[6]. Al-Manūnī y Sarnelli intentan identificar este pueblo con Aḥŷar (hoy Láchar), a unos 25 kilómetros de Granada[7]. Sin embargo, G. Wiegers[8] plantea muy serias objeciones a tal identificación, basadas fundamentalmente: 1) en la cantidad de lugares denominados en árabe Ḥaŷar en el Reino de Granada[9]; 2) en el número de habitantes del pueblo que señala el morisco, poco acorde con un pequeño pueblo granadino, y 3) en que los moriscos granadinos no embarcaron hacia el exilio en el Guadalquivir, como hicieron, según el testimonio de al-Ḥaŷarī, los moriscos de al-Ḥaŷar al-Aḥmar. Para Wiegers, a partir sobre todo de los puntos dos y tres, cabría establecer la identificación de dicho pueblo con el extremeño de Hornachos, famoso por su importante población morisca (también arabehablante) y por su aventura política en Salé.

4. Véase M. de Epalza, «Le milieu hispano-moresque de l'evangile islamisant de Barnabé (XVIe-XVIIe siècle)», *Islamochristiana*, Roma, 8 (1982), pp. 171-173.
5. G. Wiegers, *A learned Muslim Acquaintance of Erpenius and Golius. Aḥmad b. Kâsim al-Andalusi and Arabic Studies in The Netherlands*, Leiden, 1988.
6. Véase la edición de M. Razūq, pp. 25, 102, 113.
7. C. Sarnelli, «Lo scrittore...», p. 598.
8. «A life between...», pp. 95-97.
9. Y en toda la Península desde antiguo; véase E. Terés, «Ubaydis ibn Maḥmūd y Lubb ibn al-Šāliya, poetas de Šᶜumuntān (Jaén)», *Al-Andalus*, Madrid-Granada, XLI, 1 (1976), pp. 105-106.

Sin embargo, como señala el propio Wiegers a partir de la lógica extrañeza ante el hecho de que al-Ḥaŷarī no diga a sus lectores dónde estaba dicha villa, sólo la clave del nombre árabe del pueblo –que no parece corresponder a Hornachos ni a ningún pueblo de sus cercanías– nos puede dar la solución final al enigma.

Con todo, otras pistas pueden quizás ayudar a establecer el origen de al-Ḥaŷarī. Como es sabido, el interés por este morisco viene de antiguo. Ya los cronistas magrebíes al-ᶜAyyašī (m. 1726-1727) y al-Ifrānī (m. 1738-1739)[10], al hablar de la época de Muley Zaydān citan a al-Ḥaŷarī y toman fragmentos de su *riḥla* perdida. Los dos historiadores hablan del morisco hispano al servicio del sultán como Abū-l-ᶜAbbās Aḥmad Afūqāy (o Afūgāy) al-Andalusī. El uso de nombres diversos (árabes y cristianos) por los moriscos es un hecho bastante usual y que en el caso de al-Ḥaŷarī ha sido suficientemente establecido, con la excepción de ese "Afūqāy", que se ha intentado explicar, bien como una forma coloquial de expresar su *kunya* (Abū-l-Qāsim), bien como un diminutivo[11], bien como una palabra beréber[12].

Pero ese nombre, con alguna lógica modificación, puede ser también hallado dentro de una familia que, por las noticias que poseemos por ahora, es de raigambre granadina y parece extenderse por varios lugares de la vega de Granada. Algunos moriscos con el apellido "el Focay" aparecen en diversa documentación cristiana del siglo XVI. Así, en el Apeo de las Gabias (al sur de la vega de Granada) en 1570, estudiado por Manuel Barrios Aguilera, se encuentra una nómina de moriscos "ydos a la sierra", esto es, huidos a Las Alpujarras[13]. Entre estos moriscos se diferencia en la documentación entre los que poseían hacienda de los que no; dentro del primer grupo aparece en dos ocasiones, en Gabia la Chica, un "Alonso el Focay". También Barrios Aguilera, en otro trabajo anterior[14], había señalado en Huétor-Tájar, dentro de la lista de bienes raíces de moriscos en 1568, la viña perteneciente a la "viuda del Focay". Este caso resulta interesante para el autor del estudio, puesto que en el Libro de Apeo y Posesión se indica que a finales de 1571 un

10. Ver C. SARNELLI, «Lo scrittore...», p. 602; G. WIEGERS, «A life between...», pp. 90-91; E. LÉVI-PROVENÇAL, *Les historiens des chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique du XVIe au XXe siècle*, París, 1922, p. 100; M. Razūq (ed.), p. 5, n. 1.

11. G. WIEGERS, *A Muslim Acquaintance...*, pp. 23-24.

12. Véase H.R. SINGER, «Morisken als übersetzer», en D. BRIESEMEISTER (ed.), *Sprache, Literatur, Kultur*. Romanistische Beiträge, Frankfurt am Main, 1974, p. 39: "bzw.Āfūġāy = vermutlich berberisches *Afugay*".

13. «Moriscos 'ydos a la sierra' en la guerra de las Alpujarras», en A. TEMIMI (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, 1995, vol. I, pp. 73-83.

14. «Moriscos en la *tierra* de Loja», en M. BARRIOS AGUILERA, *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica*, Granada, 1993, pp. 227-256.

cristiano viejo permanecía en la casa que fue de ella por haberse casado con su hija[15].

Indudablemente, posteriores y más detallados estudios ofrecerán mayor cantidad de datos acerca de los "Focay" granadinos, pero creo que estas muestras pueden bastar para afirmar la existencia de esta familia y suponer su relación, más o menos lejana, con al-Ḥaŷarī.

Claro que esta relación sigue sin resolver la cuestión del pueblo del autor morisco y especialmente el porqué al-Ḥaŷarī no ofrece más información sobre él. Desde luego hay que convenir con el estudio de Wiegers que las cifras demográficas y pecuniarias aportadas por Bejarano convienen mucho más a un lugar de densa y rica población morisca que no a un pequeño pueblo granadino. Aunque quizá una posible solución pueda residir en el grado de confianza que otorguemos en ocasiones a al-Ḥaŷarī.

Expliquémonos. No se trata de que conceptuemos al morisco como un mentiroso impenitente o un autor falaz; al contrario, creo que hay común acuerdo en otorgar a lo que narra en sus obras, aparte de los hechos históricamente comprobados, un alto grado de verosimilitud. Claro que también se puede estimar, por un lado, que al-Ḥaŷarī es perfectamente consciente del público que en cada momento es potencial lector de su obra y, por otro, que la rapidez en urdir pequeñas falsedades se cuenta entre sus habilidades:

> "Cuando fuimos introducidos a su presencia [del arzobispo de Granada Pedro de Castro] [...] me dijo que el sacerdote Maldonado le había referido que yo sabía leer bien árabe [...] Me dijo: ¿Dónde lo has aprendido? Y dije: Sabed, Señor, que soy de al-Ḥaŷar al-Aḥmar, y en este lugar hablamos en árabe. Después aprendí a leer en aljamía y más tarde fui a Madrid [...] donde encontré un médico de Valencia llamado Fulano de Tal, quien me enseñó a leer el árabe, lo que me resultó fácil siendo yo de origen árabe. Me dijo: ¿Y dónde está tu maestro médico? Respondí: Ha muerto, Dios tenga misericordia de él, hace unos dos o tres años. Y todo lo que le respondí a lo que me preguntaba del médico, y aquello de que era de Valencia, era mentira. Porque para la gente de Valencia era lícito leer el árabe, excepto para cosas islámicas, mientras que estaba prohibido para todos los otros [...] Me refugié en la falsedad para escapar del mal que pudiera venirme de ellos"[16].

El discernir la veracidad de las opiniones de un autor como éste a lo largo de sus textos siempre es asunto complicado y que merecería mucho mayor espacio que el de esta nota; pero puede también traerse a colación de forma breve sus impresiones acerca del pergamino de la Torre Turpiana y los plomos del Sacromonte, los cuales conoció de cerca. Como es sabido, la opinión de al-Ḥaŷarī sobre algunos pasajes de éstos difiere de forma sustancial

15. *Ibídem*, p. 245.

16. M. Razūq (ed.), pp. 25-26; C. Sarnelli, «Al-Ḥaŷarī in Andalusia», pp. 28-29.

de la de los traductores oficiales, al-ŷabbis y al-Ukayhal (¿Luna y Castillo?) y así lo refiere tanto en su obra en árabe como en el manuscrito castellano de Bolonia:

> "Y dezia en el dicho pergamino que abia de benir en el mundo grandes trabajos y destruyçiones contra los cristianos, que la çiudad del mar la tomaria el de Lebante [...] Y me pregunto el arçobispo que çiudad es la que se llama en arabigo la çiudad del mar. Dixele que no sabia y que podria ser que Beneçia. Entonçes me dio un libro arabigo que se yntitula Nuzat al-mustaq fi ihtira al afaq, que trata de las prouinçias y çiudades y poblaçiones y climas del mundo. Y lo ley todo y no halle en el tal nombre de çiudad [...]
>
> Y bide una interpretaçion de uno de los libros que se hallaron en el monte sancto que estaba en arabigo. Y pusieron los ynterpretes que era la ysla de Chipre se llama la çiudad del mar. Y mintieron en ello con otras muchas mentiras que añidieron y erejias [...] Sino como bieron que les dio cuidado grande a los cristianos el nombre de la çiudad del mar, que la a de tomar el de Lebante, que se entiende que es el Gran Señor, por quitarles cuidado al arçobispo dixeron que Chipre es la çiudad del mar, porque a muchos años que es de moros y que no queda ya que conquistar [...]"[17].

Evidentemente, al-Ḥaŷarī no tiene datos para afirmar con rotundidad una cosa u otra, sino que se inclina por Venecia por lo que pudiera denominarse un "convencimiento anti-cristiano" y, por supuesto, porque es la versión que mejor se puede acomodar entre los moriscos expulsados en Túnez, quienes siguen poseyendo y leyendo copias y versiones de los libros plúmbeos como una de sus últimas –y míticas– agarraderas para una futura vuelta triunfal a la Península. Hoy sabemos que "la çiudad del mar" era, efectivamente, Chipre porque tenía que ser Chipre la patria del "apóstol" San Bernabé y el lugar donde en un concilio general se revelaría el *Libro de la Verificación del Evangelio* o *Libro Mudo*, un evangelio verdadero desde el punto de vista de los moriscos que vendría a dar culminación a los plomos sacromontanos[18].

Pero lo que importa de todo esto es la consciencia del morisco granadino del público al que se dirige y cómo puede de alguna manera disfrazar ciertos datos para conseguir un mayor impacto. Si al-Ḥaŷar al-Aḥmar es en verdad un pequeño lugar de Granada, las cifras de sus moriscos expulsados han de haber sido verdaderamente reducidas y, desde luego, poco propicias para impresionar a un lector árabe con la tragedia del éxodo morisco. Claro que si en lugar de esta cifra, se la sustituye por los habitantes moriscos de un sitio de mayor entidad (Hornachos, ¿por qué no?, con algunos de cuyos moriscos pudo tratar en Marruecos), habitantes a quienes se les podría robar

17. Ms. Biblioteca Universitaria de Bolonia, ff. 165r - 166r.

18. Luis F. BERNABÉ, *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, 1995.

una cantidad imponente de dinero, indudablemente el mensaje queda dotado de una impresionante –imprescindible– carga emotiva que, además, siempre predispondría a las autoridades musulmanas a ayudar en lo posible a los desplazados moriscos, por quienes Aḥmad Ibn Qāsim al-Ḥaŷarī al-Andalusī Bejarano siempre mostró una natural preocupación, y el sultán Muley Zaydān un lógico y político interés.

Resumen

En esta breve nota se afirma el origen granadino del morisco Aḥmad al-Ḥaŷarī "Afūqāy" a partir de la existencia de unos moriscos nominados "el Focay" en la vega granadina, haciéndose una consideración acerca del porqué el autor no nos ofrece más información sobre su misterioso al-Ḥaŷar al-Aḥmar natal.

Abstract

In this short essay, knowing the existence of some Moorish nominated "el Focay" in the rich lowland of Grenada, we state that the Moorish Amad al-Hayari "Afuqay" came from this town. We also make a consideration about why the author does not offer us more information on his mysterious al-Hayar al-Ahmar, where he was supposed to have been born.

LA RAMA OSCENSE DE LOS COMPAÑERO (APUNTES BIOGRÁFICOS)

*Ánchel Conte Cazcarro**

[...] y volbiéndose a la dicha y reprovada secta de Mahoma, avía hecho y guardado sus ritos y ceremonias y en ella avía fenecido sus tristes y miserables días [...], y en detestación de tan gran maldad, su nombre fuese quitado de sobre la faz de la tierra [...]

(Condena Inquisitorial, *post mortem*, de Hernando Çafar, diciembre de 1582)

INTRODUCCIÓN

Hasta el momento presente, los Compañero oscenses sólo han sido estudiados en dos artículos en los que ellos y sus parientes los Çafar ocupaban un lugar destacado[1]. Los datos utilizados para ambos trabajos procedían en su mayoría del Archivo Histórico Provincial de Huesca (AHPH) y de la Sección de Inquisición del AHN, pero el estudio de nuevos documentos del AHPH, de los archivos parroquiales de Santo Domingo y de San Lorenzo y del AHPZ han aportado datos suficientes para modificar algunos de los aspectos tratados anteriormente, de tal manera que este trabajo corrige errores de los anteriores y los actualiza[2].

En los dos trabajos anteriores se veían básicamente aspectos económicos y el acoso que los Compañero y los Çafar sufrieron por parte del Santo Oficio por su supuesta participación en la pretendida subversión morisca contra Felipe II, si bien las condenas, en general, se apoyaron básicamente en su fidelidad al Islam y, en el fondo, en los recelos que inspiraba su enorme

* Catedrático de Historia. I.E.S. Sant Josep de Calassanç, Barcelona.

1. A. CONTE, «La Inquisición y los Moriscos oscenses», en *Homenaje a D. Antonio Durán*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1995; id., «Nivel Socioeconómico de los moriscos oscenses», comunicación presentada al VI Simposio sobre Mudejarismo, Teruel, 1996 (en prensa).

2. El hecho de que haya varios personajes homónimos me hizo confundir algún parentesco que ahora queda perfectamente aclarado, como es el caso de Cándida y Juan Compañero, nombres que se dan en dos generaciones.

poder económico. En esta nueva aportación, se volverán a tocar algunos de esos puntos, pero, en lo esencial, la intención es dar a conocer a todos los miembros de los Compañero nacidos en Huesca y sus descendientes, cuya presencia en la ciudad fue muy viva hasta comienzos del siglo XVII, cuando el último de sus miembros activos en Huesca, si bien residente en Zaragoza, Miguel Enrique, fue relajado por la Inquisición en 1608[3].

Los primeros Compañero de Huesca

El apellido Compañero no aparece entre los mudéjares oscenses hasta finales del siglo XV, cuando se documenta JUCÉ, padre de Moferix (Pedro después del bautismo) y de Esperanza, cuyo nombre originario no nos ha llegado. De dónde procedía la familia nos es completamente desconocido, pero, a pesar de ser nueva en la aljama oscense, muy pronto ocupó un lugar preeminente en el campo económico y en el político, como lo demuestran la intensa actividad comercial y dineraria de Moferix y su cargo de alcaldí, que ocupaba en el momento de la forzada conversión[4].

Esta importancia económica alcanzará grados mucho más altos tras el bautismo, hasta convertirse en una de las fortunas locales, junto con sus parientes los Çafar, que aparecen en Huesca para contraer matrimonio con los Compañero y con los Alfanaquí y los Compás, dos viejas familias oscenses de artesanos herreros documentadas desde el siglo XIV.

La presencia documental de los Compañero es muy frecuente en las fuentes oscenses hasta el momento de su emigración a Zaragoza y Calanda; sin embargo, a pesar de trasladar su residencia a la capital del Reino, mantendrán su casa familiar oscense en la calle de las Herrerías, junto a la de la familia Compás, y su intensa actividad económica en todas las tierras del Altoaragón les obliga a estancias muy frecuentes en Huesca.

La importancia de esta familia es mucho mayor de lo que la documentación oscense nos manifiesta; de hecho, la auténtica dimensión nos la da la documentación del Santo Oficio; y la saña con que se cebó en ella, y en sus parientes los Çafar, demuestra que el prestigio entre los moriscos aragoneses era tan grande como su capacidad de acción, su facilidad para moverse por el Reino y por tierras de moros y el favor de que gozaba incluso entre los cristianos viejos.

---

3. Miguel Enrique es probable que ya naciera en Zaragoza, de donde era su madre, Gracia Navarro, si bien su padre Enrique era natural de Huesca y se trasladó hacia 1566 a Zaragoza, donde murió en 1586. Miguel Enrique nació en 1568, ya que al ser ejecutado contaba 40 años.

4. Vid. A. Conte, *La Aljama de Moros de Huesca*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1992.

Los procesos inquisitoriales hablan de un buen número de Compañero juzgados desde mediados del siglo XVI, si bien se acentúa desde la década de 1580, y todos los que aparecen son descendientes de Jucé Compañero, los unos por parte de su hijo Pedro (*olim* Moferix) y otros por parte de su hija Esperanza, casada con Juan (*olim* Alí) Compás. Nietos, biznietos y tataranietos de Jucé pasaron por la Inquisición, cerrando la lista su tataranieta Esperanza Çafar en 1612, nacida en Zaragoza, pero residente siempre en Huesca, donde casó con Juan Felices menor, infanzón, miembro de una rancia familia cristiana vieja.

El apellido estaba extendido por otros lugares de Aragón, pero no cabe duda de que los Compañero ricos y poderosos son los de origen oscense. Los hay también en Vicién[5], pero los que ocuparon el lugar destacado que ha hecho a los Compañero motivo de estudio son todos descendientes de los oscenses Jucé y sus hijos Pedro y Esperanza.

Los hijos de Jucé Compañero

De Jucé sólo sabemos su nombre y que era padre de Pedro y de Esperanza.

PEDRO (*olim* Moferix), que fuera el último alcadí de la aljama oscense, casó en segundas nupcias con Esperanza Çafar[6], posiblemente de origen zaragozano. Tenían su domicilio en la calle de las Herrerías de Huesca, y tuvo una intensa vida política y económica que continuaron sus hijos.

Muchas cosas habría que destacar de su actividad, pero es suficiente indicar que sus redes comerciales se extendían hasta Bearne y Gascuña, donde tenía negocios y bienes muebles. Lo que traía de Francia nos es desconocido, pero sí se sabe que él, y sus numerosos representantes y procuradores, vendían lana y aceite, tanto en Francia como en territorio aragonés, favorecido por las franquicias que la ciudad de Huesca le concedió, y aún más porque en varias ocasiones tuvo arrendado el peaje de la ciudad. Gran parte del aceite y de la lana que comercializaba, así como mucha de su riqueza, procedían de los derechos que arrendaba en territorio cercano a Huesca y de los censales que compraba en numerosos lugares. En estas condiciones estaban pueblos como Almuniente, Sangarrén, Selgua, Aratorés, Castillo de Aratorés, Alberuela de Laliena y Apiés, por ejemplo. De aceite se abastecía, además, en La Almunia de San Juan. Su comercio con Francia no siempre fue del todo

5. En 1598 está documentado un tal Alexandre Compañero (AHPH, Pr. 1095, f. 170r). En la propia ciudad de Huesca aparece un Juan Compañero, labrador, que nada tiene que ver con la familia que nos interesa (1574, AHPH, Pr. 1141, f. 227v).

6. No se conoce el nombre de su primera mujer, sólo que del matrimonio nació su hija Ana.

legal, como demuestra una denuncia hecha en 1527 contra él por los peajeros de Canfranc y de Sallent por haber hecho mazarrón con lana y otros productos que exportaba o importaba[7].

Un hecho trascendental en la vida de Pedro acaeció en 1530, según recoge un elocuente documento escrito en el castillo de Pueyo de Fañanars[8] ante el bayle del lugar. Pedro residía accidentalmente en ese pueblo, huido de la peste que asolaba la ciudad. Declara estar bajo la "protección y guarda del Emperador Carlos, rey de Aragón", a pesar de lo cual fue secuestrado por Francisco el Negro, alcaide de Puibolea[9], Gorgi Trallero, bayle de Rodellar, y otros individuos armados. Lo llevaron arrestado, a través del monte, hasta Morrano y de allí a Torres de Montes, donde lo retuvieron en casa del alcaide, y, con la complicidad del notario de Barbastro, Ramón de Mur, y de dos presbíteros del pueblo, le obligaron a firmar, bajo amenaza de muerte, una comanda a nombre del concejo de Torres de 11.000 sueldos. El hecho es algo más que anecdótico, ya que nos muestra su fuerza económica y su buena situación social avalada por la protección de Carlos I.

En septiembre de 1538, estando enfermo de gravedad, hace testamento. Por él sabemos que tenía una hija, Ana, nacida de un primer matrimonio, y cinco hijos habidos con Esperanza Çafar: Brianda, Juan, Miguel, Enrique y Lupercio, y que su mujer estaba preñada de quien luego se llamaría Cándida. Declara herederos a partes iguales a todos los varones, quedando la casa familiar para Juan. En noviembre ya estaba muerto.

A sus hijos, excepto la nacida del primer matrimonio, podremos seguirles la pista durante bastante tiempo en la documentación oscense.

Tras la muerte de Pedro, vemos a su mujer actuar con cierta frecuencia en operaciones económicas, especialmente comandas y préstamos. Suele hacerlo asociada a su hermano Hernando y por medio de procuradores en diversos pueblos de la zona. Sus hijos Juan y Miguel también intervienen como procuradores de su madre. A partir de 1550 desaparecen las referencias documentales de Esperanza Çafar, lo que hace pensar que tal vez muriese ese año[10].

ESPERANZA casó con el herrero Juan Compás, con el que tuvo algún pleito por cuestiones económicas. Son muy pocas las referencias documenta-

7. AHPH, Prs. 3981 (año 1527), 2967 (año 1528), 2969 (año 1529), 511 (año 1530), 512 (año 1532), 651 (año 1533), 2968 (año 1534), 577 (año 1535), 767 y 2937 (año 1536), 525 y 513 (año 1537), 2967 (año 1538).

8. AHPH, Pr. 574, ff. 95r-97r.

9. Es de suponer que se trata de un morisco, porque la población de Puibolea era mayoritariamente morisca.

10. AHPH, Prs. 2967 (año 1538), 605 (año 1540), 606 y 653 (año 1541), 608 (año 1543), 672 y 777 (año 1544), 673 y 725 (año 1545), 674 (año 1546), 660 (año 1550).

les que tenemos sobre ella, pero sabemos que tuvo tres hijas, Esperanza, casada en primeras nupcias con el herrero Lope Alfanaquí, y en segundas, con Hernando Çafar; María, casada con Juan del Ala, de Zaragoza; y Ana, casada con Juan Burro, y ya muerta antes de 1546, tal como se recoge en un codicilo de su padre[11].

No sabemos cuándo murió Esperanza, pero tuvo que ser entre 1546 y 1550. En esas fechas hizo su marido sendos testamentos. En el primero, Esperanza era coheredera junto a su cuñado Ximeno Compás, aunque el heredero universal era éste, quizás por no tener el matrimonio descendiente varón. En 1547, Esperanza se ve obligada a recurrir al arbitraje de Hernando Çafar para que Ximeno le dé la dote de 3.000 sueldos que le correspondía de su marido a cambio de renunciar a cualquier otra pretensión. En el segundo testamento de Juan Compás, los herederos son su yerno Hernando Çafar y su sobrino Juan Compañero, de lo que se deduce que Esperanza y Ximeno habían muerto[12].

Los nietos y demás descendientes de Jucé Compañero

Los descendientes de Pedro

Los hijos de Pedro Compañero y Esperanza Çafar nacieron todos en Huesca, o, al menos, ésa era la residencia habitual familiar. Veremos qué datos documentales tenemos de cada uno de ellos.

BRIANDA, la mayor, casó en 1545 con el calandino Alejandro Castellano y pasó a residir en esa villa. Por las capitulaciones matrimoniales, su madre y hermanos le dan 7.000 sueldos[13]. El hecho de que emigrara a Calanda hace que no dejara huella documental en Huesca.

Su hijo *PEDRO* pasó por el Santo Oficio en el auto de fe de 1582[14], tras ser testificado por Juan Compañero. Sufrió condena de tres años en galeras por obras de moro.

JUAN, el varón mayor, continuador de la gran actividad económica de su padre en tierras del Altoaragón, es un personaje presente en la documentación notarial oscense hasta 1600, a pesar de que trasladó su residencia a Zaragoza en 1566. Nació en 1527, según se desprende de la edad que le dan

11. AHPH, Pr. 674, ff. 97r-98r.
12. AHPH, Pr. 674, ff. 85r-87r, Pr. 675, ff. 65r-69r y Pr. 678, ff. 45r-46r.
13. AHPH, Pr. 657, f. 43v. Enero de 1546.
14. AHN, Inquisición, Libro 989, ff. 149r y 171r.

los documentos inquisitoriales, y murió a finales de siglo o a comienzos del siguiente.

Fue una persona ilustrada, dominador de la lengua árabe, como puede deducirse de las declaraciones de varios testigos en las causas ante la Inquisición, donde también se reconoce que viajó a tierra de moros y a Estambul. Su condición de notario está documentada en varias ocasiones[15]. Gozó de gran prestigio ciudadano y también entre su familia, no de otra manera se explica que fuera heredero de su tío Juan Compás y coheredero de su hermana Cándida[16].

Muchas de sus acciones económicas las hizo asociado a los Çafar, que, además, actuaban como procuradores suyos en Huesca y en todo el Altoaragón. Cuando los herederos de los Çafar murieron a manos de la Inquisición, Juan tuvo que enfrentarse a María Albariel y a su hija Esperanza Çafar, porque éstas se habían quedado con numerosos albaranes que estaban entre la documentación de los Çafar, pero que le pertenecían[17].

Aparte de abundantes préstamos y operaciones dinerarias, algunas de ellas de monto bastante elevado[18], lo más destacado son los sustanciosos arriendos que hace de bienes nobiliarios y eclesiásticos. Así, en 1549 arrienda por doce años la primicia de Alquézar; en 1553, la de Bespén también por doce años; asociado a dos cristianos de L'Aínsa, arrienda en 1554 al Estudio General las rentas de las iglesias de Cosculluela, Used y Aspe por tres años. En 1557, junto con Hernando Çafar mayor y Miguel Pastor, tienen las rentas de la mensa abacial de Casbas. El mismo año, el Concejo de Huesca le arrienda por un año bienes agrarios y urbanos que la ciudad había aprehendido. El año siguiente, junto a los Çafar, arrienda las rentas de la mensa abacial de Montearagón. Él solo arrienda en 1562 la encomienda del Temple por tres años y un pago anual de 11.300 s., y en 1566 repite el arriendo seis años más en los que paga 13.000 s. anuales. Se sabe que en 1567 era arrendador de los frutos del priorato de Bolea. En 1592, por fin, arrienda diversos censos en Albero Bajo y Pueyo[19].

15. AHPH, Prs. 672, f. 225r (año 1544), 725, f. 151r (año 1545), Pr. 691, f. 453 (año 1566) y Justicia 283/14 (año 1548). En este último documento se le define como "notario real".

16. AHPH, Pr. 1156, ff. 291r-292v. Esta herencia le llevó a enfrentamientos con María Albariel y la hija de ésta, Esperanza Çafar, que fue la heredera universal de todos los bienes de los Çafar, incluidos los de Jerónimo Çafar, marido de Cándida Compañero, como más adelante se detallará.

17. AHPH, Pr. 1020, ff. 81r-88v. Año 1594.

18. Por ejemplo, 22.000 sueldos depositados en su caja por mosén Pedro Ibáñez, vicario general de la diócesis de Huesca, en 1557. AHPH, Pr. 816, ff. 218r-219r.

19. AHPH, Pr. 762 (año 1549), 681 (año 1553), 682 (año 1554), 664 y 816 (año 1557), 790 (año 1558), 616 (año 1562), 618 (año 1566), 858 y 692 (año 1567), 1493 (año 1592).

Su relación con la Inquisición se inicia en 1580. En abril de ese año está preso, y es Jerónimo Çafar quien lo representa en una venta de casas en Zaragoza[20]. Posiblemente, este arresto fue el que le condujo al auto de fe de 1581, en el que también comparecen su mujer, dos cuñadas y un cuñado, su hijo Juan, de veinte años, y su prima María Compás, viuda de Juan del Ala[21]. La acusación se basa en el hecho de haber enviado una carta, remitida desde Argel por su sobrino segundo Juan Çafar, para recaudar dinero entre los moriscos de todos los pueblos de la Hoya de Huesca a fin de rescatar a un morisco cautivo, si bien Compañero se defiende diciendo que es para rescatar a la mujer de un criado suyo. Sin embargo, esa acusación queda corta frente a las que le hacen varios testigos, que lo relacionan con una conspiración con los turcos para llamar a los moriscos a la sublevación, de la que él es el cabecilla. Además, algunos de sus criados afirman que en casa de Juan todos observan el ramadán. A pesar del tormento, negó todo lo que no fuera su fidelidad al Islam, como demostró, por otro lado, el hallazgo de treinta ejemplares del Corán en su casa. Curiosamente, ni siquiera se le condena a galeras; todo queda en cárcel perpetua y hábito. Sin embargo, por lo explicado anteriormente, puede deducirse que no cumplió toda la condena, ya que en 1592 lo vemos arrendando unos censos. Todo parece indicar que en aquel momento gozaba de libertad y que eso ocurría también en 1598, cuando de nuevo es juzgado por el Santo Oficio por coger agua de la que regaba el huerto de la Aljafería. En esta ocasión se le condena a reprensión pública y 24 ducados. El trato de favor que tuvo la Inquisición con Juan Compañero contrasta con la saña que manifestó con otros miembros de la familia, como luego se verá.

En 1555 casa con Ana Navarro, de Zaragoza, con la que tendrá un hijo, Juan, nacido en Huesca y bautizado en la iglesia de San Lorenzo en 1561[22].

De Ana Navarro sabemos que pasó por el Santo Oficio en 1581 y 1609. En el primer auto de fe fue condenada, por obras de moro, a prisión perpetua. Sin embargo, como su marido, no lo cumplió. Su perseverancia en la fe islámica la llevó a la hoguera en 1609 y a la incautación de sus bienes[23], cuando contaba setenta años.

De *JUAN COMPAÑERO menor*, que era muy niño cuando sus padres se trasladaron a Zaragoza, sólo aparecen dos datos en la documentación oscense, además del ya visto de su certificación de bautismo. En 1575, cuando acababa de cumplir la mayoría de catorce años, es nombrado procurador por

20. AHPH, Pr. 10.359, ff. 167r-171v. Las casas las había heredado su mujer. Se venden por la elevada cantidad de 200 escudos.

21. AHN, Inquisición, Libro 988.

22. Archivo Basílica de San Lorenzo, Libro de Bautismos I, 5 de julio de 1561.

23. AHN, Inquisición, Libro 988 y Libro 990.

su tío Jerónimo Çafar para cobrar un dinero depositado en la Tabla de Zaragoza[24]. En un documento de 1594 se hace referencia al testamento de Juan, en el que dejó 1.000 s. a su tío segundo Hernando Çafar mayor[25].

Juan había huido a Barcelona y de allí a Argel tras haber sido testificado ante la Inquisición. En Argel vivió ocho meses en casa de su primo segundo Juan Çafar. Cuando declara voluntariamente ante el Santo Oficio en 1581, confiesa que se fue de Argel por la vida depravada que había en la casa, pero que allí se había instruido en la fe cristiana en una biblia regalada por Çafar, con la voluntad de abandonar la religión islámica, que profesaba desde los siete años en que fue instruido por su abuela y por un moro de Calanda. Tuvo una condena muy suave de un año y ni siquiera se le azotó, todo por haberse presentado voluntariamente para abjurar de Mahoma. Sin embargo, un año después, en el auto de 1582, es relajado por reincidente, junto a la estatua de su pariente Jerónimo Çafar. Su fidelidad al Islam le hace morir "pertinaz", y manifestando su fe, ya en el cadalso, dejó la cruz en el suelo y "xahedó"[26].

MIGUEL, tercer hijo de Pedro Compañero y de Esperanza Çafar, vivió en Huesca hasta su emigración en 1553 a Calanda, donde ejerció de mercader. A finales de ese año casó con Leonor Castellano, momento en que se hace efectiva la herencia de su padre. Su mujer es probable que fuera hermana de Alejandro, el marido de Brianda Compañero. Interviene en alguna ocasión en Huesca y otros pueblos de la zona, y hace de procurador de algunos oscenses que actuaban en Calanda. La documentación oscense no da más pistas de él[27].

Su hijo *PEDRO*, domiciliado en Calanda, comparece en el auto de fe de 1585, cuando contaba veintinueve años. Es condenado a dos años de cárcel y 15 escudos de multa[28], acusado de levantamiento.

ENRIQUE, el cuarto vástago, residió en Huesca hasta 1567, en que se va a Zaragoza, si bien parece que su estancia en la ciudad altoaragonesa era frecuente. Muere joven, ya que en 1581, cuando la Inquisición juzga a su mujer, ésta ya es viuda. Su actividad económica esencial fue el comercio, y hay constancia documental de que tenía relaciones con Castilla y Valencia[29].

---

24. AHPH, Pr. 1142, f. 33v.
25. AHPH, Pr. 697, ff. 145r-146r.
26. AHN, Inquisición, Libro 988 y Libro 989.
27. AHPH, Prs. 675 (año 1447), 681 (año 1553), 663 (año 1554), 1132 (año 1567), 692 (año 1567).
28. AHN, Inquisición, Libro 989.
29. En 1558 nombra procuradores para cobrar deudas en esos dos territorios (AHPH, Pr. 1490, f. 522r-v).

También, con su hermano Juan, participa en algunos arrendamientos, como la encomienda del Temple (1566) y el priorato de Bolea (1567)[30].

Casó con la zaragozana Gracia Navarro, hermana de la mujer de su hermano Juan. Gracia compareció en el auto de fe de 1581 y, como su hermana, tras tormento, confesó profesar la fe coránica y haber instruido en la misma a sus hijos. La condena fue cadena perpetua, con reclusión de diez años en un monasterio, y 10 ducados.

Enrique y Gracia tuvieron dos hijos, Miguel Enrique y Cándida.

MIGUEL ENRIQUE, que en documentos de finales de siglo se le llama simplemente Enrique, debió de nacer en 1568 o 1569 en Zaragoza. Su condición de huérfano le obligó a participar muy pronto en los negocios familiares en Huesca. Son frecuentes los préstamos y comandas a labradores de los pueblos próximos a la ciudad, y en 1606 se sabe que tenía arrendada la encomienda de San Juan de Huesca y que rearrienda el horno y el pueblo de Alberuela de Laliena[31]. Mantiene en su poder la casa familiar en la calle de las Herrerías, la misma que tenía su abuelo Pedro. Otros bienes muebles e inmuebles de la familia seguían en sus manos, como graneros, corrales, campos, huertos y varias casas; bienes que, hasta el momento de su ejecución, solía poner en arriendo.

De 1586 a 1589 actúa en Huesca como procurador de su tía Cándida, primero, y de sus herederos (Juan Compañero y Gaspar Zaydejos), después, en el pleito que Cándida mantenía con su cuñada María Albariel y al que se hará referencia más adelante.

Pasó tres veces por el Santo Oficio. En 1587, igual que su hermana, fue absuelto completamente por ser muy joven[32]. En 1589 se le condenó, por llevar armas, a una multa de 30 escudos, por "ser muy rico". Cuando contaba cuarenta años, en 1608, es acusado, junto con su mujer, Esperanza Granada, de ceremonias de moros y de amortajar a una mujer según rito musulmán. Ambos fueron relajados[33].

CÁNDIDA sabemos que nació en 1578. En 1587 pasa, como su hermano, por el Santo Oficio y es reconciliada por su juventud. En 1609, un año después que su hermano y su cuñada, es acusada de los mismos delitos, por lo que es condenada a morir; sin embargo, pide audiencia y en 1610 le es conmutada la pena de muerte por cadena perpetua[34]. Estaba casada con el morisco zaragozano Alonso Merín Enríquez.

30. AHPH, Prs. 681 (año 1553), 1490 (año 1558), 618 (año 1566), 858, 1140, 1132 y 692 (año 1567), 3045 (año 1568), 10356 (año 1569).

31. AHPH, Pr. 1606, ff. 407r-408v y Pr. 3006, ff. 420r-422r.

32. Sorprende el argumento para absolverlo, ya que gente mucho más joven es condenada incluso a muerte.

33. AHN, Inquisición, Libro 989 y Libro 990.

34. AHN, Inquisición, Libro 989 (1587), Libro 990 (1609) y Libro 991 (1610).

De LUPERCIO, el quinto hijo de Pedro Compañero, no tenemos más referencia documental que el testamento de su padre, la causa de ello podría estar en una temprana muerte.

CÁNDIDA, hija póstuma de Pedro, debió de nacer en 1539. Casó con su sobrino segundo Jerónimo Çafar y siempre residió en Huesca, formando parte de la familia morisca más poderosa de la ciudad. En 1581 es juzgada por el Santo Oficio acusada de ceremonias, de hechicerías y de haber escondido libros y escritos en árabe que le había dado Juan Compañero menor, su sobrino, antes de irse a Argel. Tras tormento, confesó. Fue condenada a cuatro años de cárcel, hábito y una multa de 10 ducados.

Del matrimonio nació *JUANICO*, que murió siendo niño, al poco de morir su padre en los calabozos de la Inquisición y ser posteriormente quemado en estatua en 1582.

Cándida sostuvo un largo litigio con su cuñada María Albariel, madre y tutora de Esperanza Çafar, en quien recayó la herencia de todos los Çafar, y con Jayme de Aranda, administrador, puesto por el Santo Oficio, de todos los bienes de la familia Çafar. El litigio surge porque el heredero, Juanico, murió sin testar y toda la gran riqueza familiar quedó en manos de su prima por voluntad de Esperanza Compás, abuela de Juanico Compañero y de Esperanza Çafar, y de su tío Hernando Çafar, ambos ejecutados en 1583 por la Inquisición. En 1586, cuando Cándida residía en Logroño, Miguel Enrique Compañero la representa ante el Justicia de Huesca y reclama 80.000 sueldos que le corresponden de los bienes de los Çafar, además de un censo de 10.000 sueldos[35]. Sin embargo, sus pretensiones no se vieron plenamente satisfechas, y el asunto aún coleaba en 1589, cuando Miguel Enrique sigue reclamando algunos bienes en nombre de los herederos de Cándida, su sobrino Juan Compañero y Gaspar Zaydejos, de Torrellas. El testamento hecho el 23 de febrero de 1589 en Torrellas no ha sido encontrado, por eso no sabemos la razón por la que deja como heredero a Zaydejos, pero es éste un personaje muy notable entre los moriscos aragoneses, con quien la familia Compañero había mantenido contacto; concretamente, Cándida guardaba entre sus papeles, investigados en 1577 por el Santo Oficio, una carta de Zaydejos[36].

Los descendientes de Esperanza

De esta rama tenemos datos hasta bien entrado el siglo XVII que llegan hasta las tataranietas de Esperanza Compañero y de Juan Compás. Como es

35. AHPH, Pr. 895, ff. 75v-88r.

36. Gaspar Zaydejos era vasallo del duque de Villahermosa y Justicia de Torrellas. Acosado por la Inquisición por su participación en la supuesta sublevación, huyó a Roma en 1577, donde consiguió su reconciliación. En 1581 ya estaba de regreso y su causa fue sobreseída. P. Sánchez López, *Organización y Jurisdicción Inquisitorial: El Tribunal de Zaragoza, 1548-1646*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.

de suponer, ninguno de sus descendientes lleva el apellido Compañero, sino Compás, y posteriormente Burro, Çafar y, en último extremo, Felices. Todos ellos residieron siempre en Huesca, si bien algunos nietos lo hicieron a temporadas en Zaragoza y uno se asentó definitivamente en Argel.

Puesto que de lo que se trata en este trabajo es el estudio de la familia Compañero, resumiré este apartado, especialmente porque la familia Çafar, tan o más poderosa si cabe que los Compañero, tiene entidad propia para un estudio más amplio, empresa en la que estoy en estos momentos.

Del matrimonio de Esperanza Compañero y Juan Compás nacieron tres hijas: Esperanza, María y Ana.

De ESPERANZA hay muchos datos en la documentación, especialmente por el papel protagonista que su segundo marido, Hernando Çafar[37], tiene en la ciudad de Huesca, de la que llegó a ser jurado. Había casado en primeras nupcias con Lope Alfanaquí, del que ya está viuda en 1528. Pasó por el Santo Oficio en 1560 acusada de ceremonias y se la condenó a cárcel (no se sabe cuánto tiempo). En 1583, fue relajada por relapsa, junto a su hijo Hernando y la estatua de su marido.

Éste había participado activamente en la economía altoaragonesa de manera sobresaliente, especializándose en el comercio, el préstamo y los arriendos, lo que le permitió amasar una enorme fortuna. Sus libros de cuentas y los inventarios permiten aseverar que se trataba de uno de los oscenses más ricos. Murió por enfermedad en enero de 1582, mientras su primogénito estaba preso en la cárcel de la Aljafería. En diciembre de ese año, sus restos fueron desenterrados de la iglesia de Santo Domingo y enterrados en un huerto, como castigo a su fidelidad al Islam, motivo que hizo que en el auto de fe de 1583 fuera relajado en estatua, acusado de relapso, pues ya en 1559 había pasado por el Santo Oficio y había sido reconciliado.

Del matrimonio nacieron Jerónimo, Juan, Hernando, José, Gabriel y Francisco, todos ellos, como su padre, dedicados al comercio y a la especulación.

JERÓNIMO (el primogénito) y *HERNANDO* (el tercero de los hermanos) son los más activos y los que mayor presencia tienen en la documentación. Continúan con la febril actividad de su padre, con el que colaboraron durante toda la vida. Jerónimo casó con su tía segunda Cándida Compañero, como ya se ha visto, y tuvo un único hijo, *JUANICO*. En 1581 fue apresado por el Santo Oficio y murió en la cárcel de la Aljafería antes de terminar el año o muy a principios de 1582. Hernando, que no se casó, fue reconciliado en 1559 y ejecutado en 1583 junto a su madre y la estatua de su padre.

37. Hernando Çafar era hermano de Esperanza Çafar, casada con Pedro Compañero, tío de Esperanza Compañero.

JUAN, el hijo segundo, del que se sabe que era un hombre culto y dominador de la lengua árabe, trasladó su residencia a Argel, hacia 1570, para poder llevar una vida acorde con su fe. Ni la sustanciosa herencia que le dejaban sus padres en diversos testamentos lo convencieron para que regresara. Su casa en Argel se convirtió en lugar de acogida para algunos parientes, como fue el caso de Juan Compañero menor, y era un punto de referencia para todos los musulmanes aragoneses. Es probable que estuviera en la trama subversiva de la que se acusaba a los moriscos. De hecho, en las declaraciones de sus hermanos José, Gabriel y Francisco ante la Inquisición, su persona aparece como un nexo clave, y con él se entrevistaron en los numerosos viajes que hicieron a tierras extranjeras, incluido Estambul, o cuando él visitaba clandestinamente España.

JOSÉ casó con Beatriz de Gali, de Zaragoza, y no hay noticia de que tuviera descendencia. Aparece muy poco en la documentación oscense, debido a que desde su matrimonio residió y trabajó en Zaragoza. En 1583, cuando es condenado por la Inquisición a cinco años en galeras y 25 escudos de multa, residía en Zaragoza. Cumplió condena en la galera "Granada". Ya en 1577 había sido detenido en Barcelona por intentar huir a Argel, lo mismo de lo que se le acusa en 1583, además de ser musulmán durante toda su vida, cosa que reconoció. Cumplida la condena, reside en Zaragoza, aunque tiene algún bien en Huesca que vende en 1588. En 1589 mantiene un pleito con su cuñada María Albariel por la herencia de los Çafar, pero acaba recibiendo sólo una pequeña compensación económica.

De *FRANCISCO*, el menor de los hermanos, se sabe poco. En uno de los testamentos de su padre se le garantizan los estudios en el "arte que quiera" hasta los veintitrés años. Cuando en 1583 es condenado a cinco años en galeras por su religión, confesó estar informado de la gestación de la subversión. Hizo testamento en Cartagena en 1584[38], antes de embarcar, y da la impresión de que murió al poco tiempo, porque ese testamento se hace valer en las disputas entre María Albariel y los otros miembros de la familia por la herencia familiar.

GABRIEL, el penúltimo de los hermanos, está muy documentado. Se sabe que residió a temporadas en Zaragoza, Calanda y Argel, y viajó a Roma y Estambul. En algunos documentos es citado como notario, aunque su oficio era comerciante. Gabriel fue condenado a cinco años en galeras en el auto de fe de 1583 por ser musulmán desde los siete años, según confesó. A los diecinueve años fue enviado por su padre a Valencia para ser instruido en la religión. Estando en Cartagena para embarcar en galeras, se fugó, y, pasando por Zaragoza, llegó hasta Roma con el propósito de lograr una conmutación

38. Consultado el Archivo Histórico Provincial de Murcia, no se ha podido encontrar el documento, y ni siquiera un registro del notario que lo escribió.

de su pena, petición que llegó hasta el inquisidor general, pero que no se vio atendida. A pesar de su fuga, en el auto de fe de 1585 no se le agravó la condena, lo cual no deja de sorprender. Tras el cumplimiento de la pena, se asentó con su mujer en Zaragoza, donde murió a los pocos años.

Su mujer, María Albariel, nacida en Zaragoza en 1551 o 1552, fue condenada a dos años de prisión en el auto de fe de 1582. Tras la muerte de su marido, ocurrida a finales de siglo, se instaló en Huesca con su hija y allí residía en el momento de la expulsión, que casi con toda seguridad le afectó[39]. Durante la condena de su marido residió en Huesca y llevó una intensa actividad en los negocios familiares, encargándose de preparar el matrimonio de su hija con Juan Felices, un infanzón de no mucha fortuna. A sus manos fue a parar toda la hacienda de los Çafar, a pesar de lo cual la situación económica familiar era tan penosa que todo hace pensar que la Inquisición incautó definitivamente la rica herencia, que se había intentado salvar casando a su hija, única heredera por renuncia pagada de su hermano, con un cristiano viejo. María parece una persona fría y calculadora, capaz de maquinar para impedir los derechos de todos los posibles competidores, como su cuñada Cándida Compañero, madre de Juanico, que de no morir hubiera sido el heredero de los Çafar.

Del matrimonio nacieron *HERNANDO, ESPERANZA* y *BRIANDA*. La última murió siendo muy niña. Hernando renunció a la herencia a cambio de 20.000 sueldos, y en 1588, siendo menor de veinte años, hace testamento en beneficio de su madre y de su hermana. Algunos de sus documentos se datan en el monasterio de los Dolores, en Monflorite, lo que invita a pensar que podría ser clérigo.

Esperanza, nacida en Zaragoza, fue casada en Huesca en 1589, siendo niña (había nacido hacia 1578), con Juan Felices, del que enviudó pronto. A pesar de que el rico patrimonio familiar estaba destinado a ella, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII su situación era bastante precaria, como ya se ha dicho. Parece que en 1590 se lleva a efecto la incautación definitiva de bienes por el Santo Oficio, que reclama todos los libros de cuentas de la familia; libros que ya habían estado bajo control inquisitorial tras las condenas de los años 1582 y 1583 y les habían sido devueltos en 1585.

Del matrimonio nacieron cuatro mujeres DOROTEA, GRACIA, JUANA MARÍA (que murió al poco de nacer) y MARGARITA, con las que se cierra la saga de los sucesores de Esperanza Compañero.

---

39. Cuando en 1612 es juzgada su hija por la Inquisición, se la acusa de haber hecho ceremonias de moros con ella, lo que obliga a pensar que, de seguir residiendo en Huesca, también ella hubiera sido juzgada. La última referencia que se tiene de ella, muy poco antes de la expulsión, data de julio de 1610, cuando toma en arriendo el trinquete de la Ciudad (AHPH, Pr. 5068, f. 283r-v).

En 1612, cuando contaba 34 años, es condenada por la Inquisición a una multa de 50 ducados acusada de observar el ramadán, celebrar ceremonias musulmanas con su madre y decir en público que deseaba irse a Argel. Sus interrogatorios, con varias sesiones de tormento, duraron del 14 de marzo al 12 de abril, según se detalla en el libro 991 de Inquisición.

A pesar de todo, Esperanza Çafar, que había manifestado su deseo de ir a vivir a Argel con su tío Juan, se quedará en Huesca, como mujer que fue de cristiano viejo, de tal manera que, tras la expulsión, los Compañero seguían presentes en Huesca, aunque ya no se llamasen Compañero, sino Esperanza Çafar y Dorotea, Gracia y Margarita Felices[40].

MARÍA, la segunda hija de Esperanza Compañero, nació en Huesca en 1521. Casó con Juan del Ala, espadero zaragozano, y desde entonces vivió en Zaragoza. En 1581, ya viuda, comparece ante el tribunal de la Inquisición, en el que había sido reconciliada en 1559. Se la acusa de ceremonias y de haber pasado a Jerónimo Çafar un libro de "Çuna y Xara" entregado por el alfaquí de Villafeliche. Tras tormento, confesó. A pesar de ser reincidente, sólo fue condenada a un año de reclusión en un monasterio y a azotes públicos[41].

Cuando contaba unos veinticinco años, en 1546, hace testamento en Huesca[42]. No deja de ser extraño que testara tan joven, pero es probable que lo hiciera para garantizar que sus bienes fueran a manos de su familia, toda vez que parece que el matrimonio fue estéril. Dona bienes (vestidos, joyas y cantidades menudas de dinero) que van a parar a su sobrina Ana Burro, a sus primas Guiomar, Ángela y Ana Compás y a huérfanas de Huesca y Zaragoza. A su padre le deja 1.000 sueldos en usufructo. El heredero universal es Juan Çafar, el segundo de los hijos de Esperanza, el que años después emigraría definitivamente a Argel, y si no se casaba, Hernando o sus hermanos menores; si ninguno de ellos contraía matrimonio, heredaría el primogénito, Jerónimo.

Finalmente, de la tercera hija de Esperanza Compañero, ANA, sólo sabemos que estaba casada con el calderero Juan Burro y que tenía una hija

40. Es imposible enumerar todos los documentos referentes a la familia Çafar, de manera que indicaremos algunas de las fuentes que más información han dado: AHPH, Prs. 591, 510, 514, 604, 605, 652, 653, 3001, 3005, 3006, 3007, 9959, 609, 718, 740, 813, 1091, 1092, 1095, 1100, 1323, 1492, 690, 691, 1102, 10053, 10359, 672, 682, 686, 526, 682, 739, 772, 2928, 2951, 1141, 1144, 2962, 10356, 1194, 1195, 2892, 2973, 1086, 1018, 999, 1064, 1156, 1179, 573, 526, 658, 677, 686, 696, 5968, 1277, 697, 725, 692, 693, 840, 843, 1017, 843, 9959, 728, 790, 5968, 767, 678, 674, 657, 675, 606, 814, 825, 836, 919, 920, 929, 930, 931, 1030, 1031, 6672, como los más notables. AHPH, Justicia: 283/14, 345/15, 357/2, 391/1, 354/15. Archivo Catedral de Huesca, A 108. Archivo Municipal de Huesca, Libro de Actas, Años 1556-57 y 1557-58. AHPH, Libros del Justicia, 7, 8 y 9. Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, Prs. 471, 472 y 2123. AHN, Inquisición, Libros 988, 989, 990 y 991.

41. AHN, Inquisición, Libro 988.

42. AHPH, Pr. 657, f. 77r.

que se llamaba también *ANA*, según el testamento, ya citado, de María Compás. Murió antes de 1546. Poco antes de la expulsión está documentado un Juan Burro que quizás pudiera ser el marido de Ana, pero el apellido es muy común entre los moriscos de Huesca y es difícil asegurarlo[43].

A modo de advertencia, quisiera acabar manifestando que lo expuesto en este trabajo no debe tomarse como definitivo (algo, por otro lado, imposible en la investigación histórica), toda vez que la abundantísima documentación sobre la comunidad morisca de la ciudad de Huesca, que estoy estudiando en la actualidad, puede aportar más datos sobre los Compañero oscenses y sus descendientes, especialmente de la rama derivada de Esperanza Compañero, que, por no haber emigrado, han dejado mucha más información en las fuentes locales.

Resumen

La familia Compañero, que se documenta en Huesca desde finales del siglo XV hasta el primer cuarto del siglo XVII, ocupa un lugar preeminente entre la aristocracia mudéjar, y posteriormente morisca, del Altoaragón y de otros lugares, como Zaragoza y Calanda, donde llegaron desde Huesca. Emparentados con otras notables familias, como los Çafar, mantuvieron una intensa actividad económica, con lo que acumularon una inmensa fortuna que les permitió gran movilidad geográfica y un papel político protagonista. Esto, unido a su fidelidad al Islam, los condujo a una feroz persecución por parte de la Inquisición, que acabó aniquilando a la familia, como lo demuestra la precaria situación económica de los últimos descendientes.

Abstract

The Compañero´s family, which is documented in Huesca from the end of the 15th century until the first quarter of the 17th century, occupies an outstanding place among the Mudejar aristocracy, thereafter Moorish, in the Altoaragón and other places, as Zaragoza and Calanda, arriving there from Huesca.

Related by marriage to other important families, as the Çafar´s, they kept an intense economic activity, which let them accumulate an immense fortune. This allowed them great geographical mobility and a protagonist political role. All these facts and their loyalty to the Islam drove them to a ferocious persecution by the Inquisition, which finished annihilating the family, as the precarious economic situation of the last descendants demonstrates.

43. AHPH, Pr. 3006, ff. 500v-502v. Año 1606.

Jucé Compañero ⚭ ?
? ⚭ Pedro (*olim* Moferix) ⚭ Esperanza (*olim* Fátima) Çafar
Ana
Esperanza ⚭ Juan (*olim* Alí) Compás
Brianda ⚭ Alejandro Castellano
Juan ⚭ Ana Navarro
Miguel ⚭ Leonor Castellano
Enrique ⚭ Gracia Navarro
Lupercio
Lope Alfanaquí ⚭ Esperanza ⚭ Hernando Çafar
María ⚭ Juan del Ala
Ana ⚭ Juan Burro
Ana
Pedro
Juan
Pedro
Miguel-Enrique ⚭ Esperanza Granada
Cándida ⚭ Alonso Merín
Cándida ⚭ Jerónimo
Juan
Hernando
José ⚭ Beatriz Gali
Gabriel ⚭ María Albariel
Francisco
Juanico
Hernando
Esperanza ⚭ Juan Felices
Brianda
Dorotea
Gracia
Juan
Margarita

INSTALACIÓN DE MORISCOS EN ANATOLIA (documento Temimi, de 1613)[1]

*Míkel de Epalza**

El profesor Abdeljelil Temimi presentó en el congreso internacional sobre la expulsión de los moriscos, de Sant Carles de la Ràpita, en 1990, un documento de los archivos turcos de Istanbul, de 1613, que mencionaba la instalación de moriscos expulsados de España en cinco ciudades y sus respectivas regiones, en la parte oriental de Anatolia (actualmente sureste y noreste de Turquía y norte de Siria). Ha publicado este documento excepcional repetidas veces, en España y en Túnez, con su correspondiente estudio y con traducciones al árabe y al francés[2].

* Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos. Universidad de Alicante.

1. Seguimos un sistema de transcripción simplificado de las palabras árabes y turcas. Cuando haya que hacer una trasliteración de un texto, se pondrá en bastardilla y según el sistema de la *Encyclopédie de l'Islam*, sin puntos diacríticos. Ver mapa al final del artículo.

2. Ver A. TEMINI, «Politique Ottomane face à l'implantation et à l'insertion des Morisques en Anatolie», *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional 380 aniversari de l'expulsió dels moriscos* (M. de EPALZA, edit.), Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, Barcelona, 1994, pp. 164-170; id., *Revue d'Histoire Maghrébine*, Zaghouan (Tunisia), 61-62, 1991, pp. 143-151; id., *Études d'Histoire Morisque*, CEROMDI, Zaghouan, 1993, pp. 9-24 (parte en francés) y 7-24 (parte en árabe). Hay que tener en cuenta que el prof. Temimi redactó su traducción y su estudio primero en árabe y luego en francés, lo que es importante para ciertos detalles, como se verá.

   El documento en cuestión es un *firmán* o decreto imperial del sultán otomano, conservado en los archivos centrales de Istanbul. Había sido descubierto y ofrecido al profesor tunecino en 1989 por el investigador argelino Chekib Benafri, autor de una tesis doctoral, defendida en el Departamento de Historia Moderna de la Universidad Complutense de Madrid, en mayo de 1993, a quien Temimi agradece con toda cordialidad.

   El Dr. Abdeljelil Temimi es profesor de Historia Moderna de la Universidad de Túnez y, desde 1982, presidente del Comité Internacional de Estudios Moriscos. Ha sido un promotor muy importante de estudios sobre los moriscos, en las dos últimas décadas, como investigador otomanista y como organizador de encuentros regulares (congresos y simposios) sobre temas moriscos, que publica en su revista *Revue d'Histoire Maghrébine* y en otras colecciones del centro que ha fundado y dirige en Zaghouan, cerca de Túnez (CEROMDI, Centre d'Études et de Recherches, Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information). Ver presentación de los primeros años de sus actividades en este campo en M. de EPALZA, «Congresos y publicaciones de Historia árabe en época otomana (Túnez)», *Awrâq*, Madrid, IX, 1988, pp. 217-221.

Se ha elaborado esta nota o estudio partiendo de esa edición fotográfica del documento, de su transcripción en turco, de sus traducciones al árabe y al francés y de su presentación y estudio, realizados por Abdeljelil Temimi. Se pretende con ello precisar algo más la identificación de esas cinco ciudades, identificación que no ha realizado Temimi directamente, sino que agradece –en nota 3 del trabajo– al profesor turco Halil Sahilloglu, que se limitó a identificar los nombres. Del estudio y localización de esas cinco ciudades se puede, además, profundizar mucho más en la forma de implantación de los moriscos expulsados de España, tanto en el conjunto del Imperio Otomano turco del XVI-XVII (desde Argelia y los Balcanes hasta Oriente Medio anatólico y árabe en general) como en el imperio cherifiano de Marruecos. También se intenta dilucidar algo más la personalidad del morisco o andalusí Alí Ibn-Muhámmad El Mutafárrique a quien el sultán Ahmad I encarga la organización de esas implantaciones moriscas (Temimi transcribe el nombre El Mutafarrika). En ambos puntos –el geográfico y el personal– este excepcional documento amplía y confirma importantes aspectos de la instalación de los musulmanes expulsados de España, en el mundo islámico, tanto a lo largo del siglo XVI como cuando la gran expulsión de 1609-1614[3].

TEXTO SOBRE LAS CIUDADES Y SOBRE EL JEFE MORISCO, EN ANATOLIA

He aquí el pasaje del *firmán* imperial otomano, relacionado con la instalación de los moriscos en Anatolia y con su jefe Alí Ibn-Muhámmad El Mutafárrique. La presentación general del texto y de su contexto ha sido realizada por Temimi y será completada en las páginas siguientes[4]. Aquí se presenta la traducción directa del texto francés, antes de corregirla con nuevas lecturas, cotejándola de nuevo con el original turco:

"En nombre de la fraternidad religiosa e islámica, hemos ofrecido ayuda y cuidado a la comunidad morisca, cuando llegó a nuestros reinos bien protegidos de nuestro Imperio, pidiéndonos un lugar para su instalación, para que vivan cultivan-

3. Ver estudio pionero de J.D. LATHAM, «Toward a study of Andalusian immigrations and its place in Tunisian History», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, 5, 1957, pp. 203-253 [reeditado y traducido al francés], recolecciones de trabajos en M. de EPALZA y R. PETIT (edits.), *Receuil d'études sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Madrid, 1974, y en S.M. ZBISS, A.-H. GAFSI, M. BENALI y M. de EPALZA (edits.), *Études sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1983; el ya mencionado congreso de Sant Carles de la Ràpita; y las síntesis recientes de M. RAZUQ, *Al-Andalusiyyûn wa-hidjratu-hum ilà al-Magrib khilâla al-qarnayn 16-17*, Casablanca, 1988, y M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992 y 1994, y «Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Mágreb (siglos XIII al XVIII)», *Alternativas. Cuadernos de trabajo social*, Alicante, 4, 1996, pp. 35-58.

4. Ver bibliografía, nota 1. La traducción francesa se encuentra en el volumen *L'expulsió...*, p. 169.

do la tierra; les hemos permitido instalarse en los alrededores de Adana, Azir, Sis, Tarsus y Kars...

...He encargado a uno de ellos, el respetable Alí Bin Mohámed, el Mutafárrika, que Dios le honre y le glorifique, que cuide de sus asuntos y de su seguridad como Emir Sanjak, concediéndole nuestro firmán imperial".

La primera precisión que hay que hacer a la traducción es que la mención traducida por "*comunidad morisca*" figura en el original turco con las palabras *tâ'ifa* ("comunidad étnico-religiosa, grupo autónomo reconocido") y *mudadjdjan* ("mudéjares, domesticados, sometidos")[5]. Otras cuatro veces aparece la palabra *tâ'ifa* (en turco "taifeh", el español "taifa"), refiriéndose a la comunidad de moriscos –sea en Anatolia, sea en Tunisia–, sin la precisión de "mudéjar". El significado político del término "taifeh" en la estructuración del Estado otomano se estudiará más adelante.

La primera frase de ese texto tiene además una mención a España (transcrito por Temimi en su forma arabizada moderna *Isbâniyâ*, pero que es *Isbâniyeh* en el turco del documento), que no ha sido traducida: "*...cuando llegó* [de las provincias de España] *a nuestros reinos bien protegidos de nuestro Imperio...*". Dos veces más aparecerá en el texto el origen de los moriscos: "de las provincias de España" (*wilâyet Isbâniyeh*), que es quizás traducción turca despreciativa de "los reinos de España", paralela a la que el texto utiliza para definir los propios "reinos [*mamâlik*] de nuestro Imperio" otomano. Pero el término turco "wilayet" significa simplemente "provincia, país o región organizada políticamente"[6].

Las precisiones conceptuales y filológicas permiten recuperar algunas informaciones del documento de 1613, perdidas en el itinerario de la traducción del turco al árabe, del árabe al francés y de éste al castellano. Es el método que se va a emplear en todo el conjunto de este trabajo.

Identificación de las ciudades en su contexto geopolítico

Las cinco ciudades, a cuyos alrededores se instalan los moriscos expulsados de España, a tenor de ese documento de 1613, serían:

5. La palabra "morisco", clásica en el español del siglo XVI, es evidentemente un término hispano, término técnico de historiadores modernos, que sólo especialistas árabes o turcos emplean, entre ellos Temimi. En cambio el tradicional término árabe "mudéjar" es poco empleado por Temimi y otros historiadores árabes actuales (con la notable excepción de Muhámmad Abdállah Enan, que en cambio titula su libro sobre "moriscos", pionero en árabe, "de los arabes cristianizados" (*al-`arab al-mutanassirîn*) (El Cairo, 1958)).

6. Ver estudios minuciosos en volúmenes de congresos organizados por A. Temimi: *Les provinces arabes et leurs sources documentaires à l'époque ottomane*, Túnez, 1984; *La vie économique des provinces arabes et leurs sources documentaires à l'époque ottomane*, Zaghouan, 1986; *La vie sociale des provinces arabes à l'époque ottomane*, Zaghouan, 1988.

1. *Adana*, importante ciudad, a 50 km del mar, capital central de la región de Cilicia, llanura costera al sur de las estribaciones orientales de la cordillera del Taurus, desembocadura y deltas de los ríos anatólicos de Seihán (que atraviesa la ciudad) y Ceyhán. Su identificación no presenta ninguna dificultad para Temimi, ni hay razón para ponerlo en duda[7].

2. *Azir*, de la que Sahilloglu, consultado por Temimi, dice vagamente, según el texto francés publicado, traducido al español, que "la región costera que bordea el Golfo de Iskandaroun, del norte al sur, y fue habitada por tribus turcas bajo el nombre de Uzur, transformada en el siglo XVI en Azir"[8]. El texto turco dice claramente *`azîr* (sin marcar la primera vocal: Azîr, Uzîr...). El hecho de que no esté identificable ni localizable esa población, que sería seguramente importante –como lo son las otras cuatro de la lista– nos hace proponer la hipótesis de que se trate de la ciudad-fortaleza de `Azâz, de grafía algo semejante y situada también en la región de Iskenderun (Alejandreta), en el paso que da acceso por el norte a la importantísima ciudad de Alepo, actualmente ciudad fronteriza en el norte de Siria, con ruinas de fortaleza[9].

3. *Sis*, actualmente llamada Kozan, al noreste de la llanura de Cilicia, en el límite entre la planicie costera del delta del río Ceihán y un paso montañoso de la vecina cordillera del Taurus. Es capital oriental de la región. Su identificación no ha supuesto ninguna dificultad.

4. *Tarûslûs* (que Temimi corrige oportunamente por *Tarsûs*, Tarsus actual, patria de Saulo de Tarso, el San Pablo de tanta importancia para el cristianismo primitivo), capital occidental de la Cilicia, también en situación estratégica entre la llanura costera de Cilicia y su límite montañoso occidental.

5. *Kars* (en el documento *Qârs*), que Temimi identifica razonablemente con la ciudad conquistada por los turcos en 1534 y convertida en cabeza regional en 1580, tras las primeras luchas entre turcos otomanos y persas safawíes[10]. Pero él cree que esta ciudad está también en la región de Cilicia o golfo de Iskenderun, cuando en realidad está en el noreste de la actual Turquía, en los valles del Cáucaso armenio, al sur de Georgia y en uno de los itinerarios anatólicos más importantes que unen por Erzerum el Mar Negro turco con las altiplanicies iraníes, zona estratégica de todos los conflictos otomano-safawíes de la época.

7. Ver *L'expulsió...*, p. 167.

8. *L.c.*

9. Agradezco a Marisa Soler, bibliotecaria del Instituto de Geografía de la Universidad de Alicante, su preciosa ayuda para obtener mapas de esa región del sureste de Turquía.

10. Remite al artículo «Kars» de la *Encyclopedie de l'Islam*, 2.ª ed., vol. IV, pp. 696-699.

Identificadas con cierta seguridad las cinco ciudades, hay que intentar calificar geopolíticamente esas regiones de implantación de los moriscos[11].

La primera observación que se advierte en esas implantaciones es que al menos tres de ellas están en regiones deltaicas de gran capacidad productiva agrícola (Adana, Sis, Tarsus), en Cilicia, en zonas mediterráneas semejantes a las de las llanuras levantinas de España (Cataluña, Valencia, Murcia). Corresponde a la finalidad expresada en el documento: "*...para que vivan cultivando la tierra...*".

La segunda observación se refiere también a al menos tres de las cinco poblaciones citadas: están en zonas de importante control militar, de pasos estratégicos o fronterizos (Sis, Azaz, Kars). Su situación corresponde a las necesidades prioritarias de control político-administrativo de las vías de comunicación del inmenso Imperio Otomano.

Una tercera observación se refiere también al conjunto de las cinco ciudades alrededor de las cuales se instalarán los moriscos hispanos: son regiones que no son arabehablantes, aunque haya seguramente arabehablantes, especialmente en las cosmopolitas ciudades, y el árabe sea en esas regiones lengua oficial de la religión, junto con el turco, lengua de la administración. Se trata de regiones de lengua turca, armenia, kurda... Los moriscos, en su mayoría de lengua hispana, son perfectamente extranjeros en esas zonas. Esta situación cultural les hace particularmente dependientes de las autoridades turcas, lo cual facilita también su organización autónoma, bajo el control central otomano, con una asimilación en la región que sólo el tiempo realizará, lentamente. Los moriscos expulsados de España a principios del XVII son considerados por las autoridades otomanas, evidentemente, como musulmanes no-árabes, con discontinuidad lingüística y cultural con sus antepasados arabehablantes de Al-Ándalus.

Estas tres características (regiones agrícolas, regiones estratégicas, regiones "aljamiadas" de lengua no-árabe) se comprenden mejor comparando esas instalaciones de Anatolia con las del Mágreb árabe.

INSTALACIÓN SOCIAL DE LOS MORISCOS: CAPITALES, ZONAS AGRÍCOLAS PERIURBANAS, GUARNICIONES DE FRONTERAS

Ese documento, por ahora único, sobre implantaciones moriscas en Anatolia oriental confirma, en efecto, las principales características con las

11. Puede uno preguntarse si el orden en que aparecen las cinco ciudades en el documento (Adana, Sis, Azir o Azaz, Tarsus y Kars) es significativo. Está, evidentemente, la prioridad de Adana, primera en la lista y, sin duda, la ciudad más importante, políticamente. También está el hecho de que Kars, la última de las ciudades de la lista, esté en los límites orientales y septentrionales del Imperio Otomano, la más alejada de Estanbul, capital del Imperio Otomano y lugar desde donde el sultán Ahmed I expide este texto oficial o *firmán*.

que intentamos sintetizar la forma de inserción de los moriscos hispanos en tierras magrebíes[12].

Los moriscos, protegidos especialmente por los poderes políticos supremos de esas regiones (sultanato marroquí, califato otomano), se instalan prioritariamente en las ciudades que esos poderes controlan bien y directamente (Marrakech, Salé-Rabat, Tetuán, Tlemcén, Cherchel, Argel, Bugía/Bidjaia, Bona/Annaba, Bizerta, Túnez, Susa, Trípoli, Derna, Alejandría,...). Allí serán comerciantes –de mayor o menor categoría–, artesanos, docentes y funcionarios, y con propiedades agrícolas periurbanas (a menudo todo ello al mismo tiempo). También en esas ciudades portuarias ejercerán oficios relacionados con el mar: comercio, guerra de corso, armamento de naves... En una palabra, participarán en la importante vida cosmopolita del Mediterráneo del XVI-XVIII, con otros grupos islámicos y judíos, también de origen europeo u oriental, bajo control político de las autoridades respetadas de esas ciudades.

También bajo el control político de esas ciudades costeras, se instalarán en importantes y a veces muy extensas regiones agrícolas vecinas: huertas periurbanas o zonas fluviales de valles y deltas magrebíes (valles de desembocadura del río Bu-Regreg y del Martín, en Marruecos; valle de la Mitidja, alrededor de Argel; valle del río Medjerda, en Tunisia; como los deltas del Seyhán y del Ceyhán, en Cilicia). Su carácter agrícola es periurbano, con comercio con las ciudades, de naturaleza totalmente diferente del semi-nomadismo rural de la población tradicional magrebí, donde rara vez se instalarán los moriscos, por sentirse extranjeros y desprotegidos.

Desde el punto de vista cultural y lingüístico, aunque las ciudades magrebíes siempre tuvieron por lengua común el árabe, en el XVI circulaban otras lenguas, tanto el beréber tradicional (en Argelia y Marruecos) como el turco (en las regencias otomanas de Argelia, Túnez y Trípoli) y otras lenguas portuarias mediterráneas. El poliglotismo cultural del Mágreb, en su zona costera, se daba también en aquellas regiones urbanizadas y de tránsito donde se instalaron los moriscos de Anatolia.

Finalmente, otra característica muy importante señala la implantación de los moriscos emigrantes de España en sus destierros magrebíes: su frecuente inserción en las estructuras militares de los países de acogida, navales o terrestres. Como extranjeros que son, aunque musulmanes, sirven a los soberanos en sus necesidades militares, especialmente en las expediciones de control de los espacios y de los puestos estratégicos.

No veo, en cambio, elemento significativo en el orden de las ciudades 2 (Sis), 3 (Azir o Azaz) y 4 (Tarsus).

12. Ver M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión...*, especialmente pp. 133-210. El análisis de las implantaciones en Tunisia y en los territorios de la actual Libia (Trípoli, Derna) confirman también esa presentación.

Estas tres características, profusamente documentadas en los moriscos del Mágreb, también se ven confirmadas en el documento sobre los moriscos de Anatolia.

El carácter urbano y periurbano de estos establecimientos magrebíes se da en los territorios de Cilicia, alrededor de las ciudades de Adana, Sis y Tarsus, con sus llanuras fluviales. El carácter militar de vigilancia de pasos estratégicos (Kars, Azaz) recuerda la importancia militar de los establecimientos militares andalusíes en el Mágreb: los cuerpos de ejército andalusíes del gobierno de Argel del segundo cuarto del siglo XVI y los del sultán marroquí Al-Mansur Adh-Dháhabi, con el morisco Djaudar Bacha y la expedición a Tumbuctú; los puertos marroquíes de Salé-Rabat y Tetuán; la ciudad fronteriza de Tlemcén, con sus fabricantes andalusíes de armas, frontera del gobierno turco de Argel contra sus enemigos septentrionales (los españoles del enclave Orán-Mazalquivir) y occidentales (los sultanes marroquíes); atarazanas de Cherchel, en Argelia; nuevo puerto militar de Porto-Farina (Gar-El-Melh), en Tunisia; actividades arquitecturales y navieras en toda la costa atlántica y mediterránea; etc. La misma personalidad militar del jefe de los moriscos de Anatolia recuerda a otras personalidades militares moriscas documentadas en el Mágreb, especialmente al marino Abd-Al-Gánim, autor del conocido manual de artillería, traducido al árabe por el también morisco Shihab-ad-din Al-Hadjari Bejarano.

Precisiones sobre la personalidad del jefe de los andalusíes

Temimi, en su estudio del *firmán* imperial otomano de 1613, afirma que "no hemos encontrado ninguna información sobre este personaje"[13], cuyo nombre transcribe Alí Bin Muhámmad el Mutafárrika. Pero intenta sacar alguna información del documento mismo. Es lo que vamos a intentar nosotros también, profundizar un poco más.

El primer dato importante sobre ese personaje es que se le designa como "uno de ellos", es decir un morisco exiliado de España. Posiblemente se le denominaría Al-Andalusí, "originario de Al-Ándalus" (o simplemente Andalusí, sin el artículo árabe, en turco), como a tantos otros moriscos instalados en el mundo islámico, documentados –por ejemplo– en otros territorios del Imperio Otomano, como Tunicia[14].

13. Ver *L'expulsió...*, p. 169, nota 30.

14. Ver en M. de Epalza, «Moriscos y andalusíes en Túnez en el siglo XVII», *Al-Andalus*, Madrid, 34, 1969, pp. 247-327, traducido al francés (sin los índices onomásticos) en M. de Epalza y R. Petit (edits.), *Receuil d'études...*, pp. 150-186.

El nombre personal (Alí) y el de filiación (Ibn Muhámmad) son absolutamente comunes en el Islam: Alí es el nombre del primo carnal de Mahoma, por parte paterna, su compañero de batallas y futuro yerno, esposo de su hija Fátima y padre de su única descendencia masculina: sus nietos Hasan y Husáin; Muhámmad es el nombre árabe correcto de Mahoma, que se pronunciaría seguramente Mohamed, como es normal en territorios turcohablantes y en el Mágreb. Es probable también que el nombre de filiación Bin Muhámmad, "Hijo de Muhámmad" (en árabe correcto Ibn Muhámmad) se pronunciara Ben-Muhámmad. Poco más puede sacarse del análisis de la onomástica personal del personaje[15].

En cambio el nombre o título profesional del personaje contiene informaciones importantes: "el Mutafárrika", según Temimi, que prefiero leer simplemente "el *mutafárriqeh*", en el turco del documento[16].

Temimi, basándose en un diccionario moderno de terminología histórica turca[17], indica que el mutafárrika es un funcionario de alto rango, que tiene por tarea ser el intermediario y el interlocutor entre el Diwán (sede del poder) y los Emires de las provincias; como podría ser encargado por el Diwán de misiones especiales. Dozy[18] recoge útiles precisiones sobre esta palabra árabe, en las acepciones que tomó al pasar a la lengua turca, como es el caso en nuestro El Mutafárrique. Aporta documentación de este nombre entre los cargos de navíos o de caballeros titulares de feudos. Más cercano, seguramente, a nuestro personaje serían las acepciones de diccionarios de turco: "Los Mutaferagas y los Chiaoux, pequeños oficiales empleados por el Pachá", "caballeros que acompañan al sultán en sus viajes y son encargados por él de ciertos encargos" o, sobre todo, el cargo subalterno de *bâsh mutafárriqeh* ("sub-mutafárriqeh"), que Dozy define como "sub-oficial que busca

15. En realidad, examinando la fotografía del texto turco y su transcripción (*op. cit.*, pp. 169 y 170), yo no acierto a leer esos nombres, sino el título árabe "mu`allim" ("maestro", con significado de artesano o de profesor), en su forma turca *mu`allêm*, precediendo el también nombre de oficio *mutafárriqeh*. Es posible que el prof. Temimi, con su experiencia de la documentación otomana, haya visto mejor que yo en el documento la abreviatura de "Alí Ibn Muhammad".

16. La diferencia entre los dos nombres es sencilla. Por una parte el original q de *mutafárriqeh* ha sido transcrito por k por Temimi en la traducción francesa –no en la árabe– para facilitar su pronunciación en esa lengua. En cambio, la desinencia adjetival turca -eh suele transcribirse en árabe con una ilógica terminación femenina -a, con *tâ' marbûta*, para evitar el equívoco con la *hâ'* final del pronombre afijo de 3.ª persona singular (así se prefiere la lógica gramatical, aunque sea a costa del uso del género femenino para un cargo masculino). En eso consiste la diferencia entre las dos transcripciones. Para un nombre histórico, en transcripción castellana, es mejor respetar el texto turco en una transcripción lo más fiel posible al original del siglo XVII: El Mutafárriqeh (o en escritura más hispanizada El Mutafárrique).

17. Ver *op. cit.*, p. 169, nota 31.

18. Ver R. DOZY, *Suppléments aux dictionnaires arabes*, Leyden, 1881; Beyrut, 1968, t. II, p. 260.

los alojamientos y distribuye el pan a los soldados". La etimología árabe de la palabra (de la raíz trilítera *f-r-q*, con sentido general de "distribuir") explica ese papel de "intendencia" militar, en el séquito de las expediciones del sultán turco-otomano, para el alojamiento y alimentación de los soldados.

Es pues en este ambiente social de inserción militar del morisco y de su relativa proximidad al poder central otomano, en el ejército del sultán, donde hay que situar el origen del nombramiento de Alí Ibn-Muhámmad El Mutafárrique como "sanchaq-bey" de los moriscos de Anatolia.

El texto turco dice *sandjâq-bayk*, transcripción habitual y defectiva de dos palabras muy específicas de la administración militar turca. El "sanchaq" (o "sandjak", por adaptación del francés) es el nombre de una circunscripción o provincia militar[19]. "Bey" (en turco "señor") es título de aplicación variada, que Temimi traduce, seguramente mediante el árabe, por "Emir Sanjak". El otomanista tunecino opina que es un cargo importante, cuyo nombramiento implica un firmán imperial, y que supone un número importante de súbditos a sus órdenes.

Se puede plantear, también, la naturaleza específica de ese cargo, a falta de documentación más precisa sobre la figura del "sanchaq-bey" en la administración turco-otomana de principios del siglo XVII. Parece que tiene unas características militares, como el de su titular el "intendente" o mutafárrique, aunque el documento sólo especifique que el Sultán le encarga "de velar por sus asuntos [de los moriscos] y por su seguridad". También puede dudarse que tenga jurisdicción sobre un territorio, como lo indicaría la palabra "sanchaq": sería más bien una jurisdicción sobre el grupo, la "taifa", según una fórmula de gobierno muy propia del Imperio Otomano. En el documento se menciona el paralelismo con Tunicia, donde los andalusíes tienen un *shayj*, probablemente Luis Zapata, por esas fechas, antes de que asuma el cargo el también comerciante Mustafá de Cárdenas[20]. Es muy probable que la figura de "jefe de la comunidad morisca" sea semejante, en Anatolia y en Túnez, para la administración otomana, aunque el titular de los de Anatolia sea de origen militar y el de los de Tunicia sea de origen comerciante. Pero otros factores de diferenciación parecen evidentes: el número sin duda mayor de

19. "Estandarte, regencia [en la administración otomana]", según F. CORRIENTE, *Diccionario árabe-español*, 2.ª ed., Madrid, 1986, p. 376, recogiendo así dos elementos fundamentales del término: su sentido de "cuerpo de ejército" (estandarte) y el de "territorio o circunscripción militar" (regencia). Palabra de origen no-árabe, en árabe se escribe *sandjaq* o *sindjaq*, pero nuestro texto en turco escribe *sanchâq*, que habría que pronunciar probablemente, en español, "sanchek". En su reciente y excelente diccionario de lengua árabe moderna, el profesor Julio Cortés atribuye a la palabra árabe *sandjaq* un origen turco y la traduce por "bandera; regencia, subdivisión administrativa otomana de una provincia" (*Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-español*, Madrid, 1996, p. 537). Para el uso de la palabra bey en árabe moderno –no, evidentemente, en el turco o turquificado del siglo XVII–, *id.*, pp. 61 y 95).

20. Ver, sobre los personajes y sus cargos, M. de EPALZA, «Moriscos y andalusíes...», pp. 284-293.

inmigrantes en Túnez o su mayor concentración alrededor de la capital, y no la dispersión de las cinco ciudades anatólicas citadas.

El documento de 1613 tiene por finalidad principal mostrar el apoyo de la autoridad suprema otomana a la inserción de los moriscos, tanto en Anatolia como en Tunicia[21]. Por ello, el documento de 1613 requiere una explicación global de la política imperial otomana en favor de los moriscos.

Políticas musulmanas de acogida: de poderes centrales (andalusíes como grupos integrados) y de sociedades locales (andalusíes asimilados)

No se va a estudiar –ni siquiera a presentar– la política general otomana en el proceso de integración de los moriscos expulsados de España[22]. Es tema que ha tenido su mejor investigador –y apologeta– precisamente en el profesor Abdeljelil Temimi, especialmente en sus dos libros, colección de monografías: *Le Gouvernement ottoman et le problème morisque*[23] y *Études d'histoire morisque*[24]. Pero sí conviene recordar, para comprender mejor el alcance del texto de 1613, dos elementos importantes que explican muchos factores de la política otomana con los moriscos: el origen y evolución del Imperio Otomano, hasta la época de la expulsión de los moriscos, y su forma de gobierno por "taifas" étnico-religiosas.

Los turcos otomanos son una de las muchas ramas de los pueblos turcos, de origen centroasiático, instalados en Iraq y en el Oriente Medio islámico y formando paulatinamente la vanguardia de la frontera islámica frente a Bizancio, en Anatolia. A principios del siglo XV, los turcos otomanos fueron aniquilados por los ejércitos de Tamerlán, como todos los demás poderes islámicos de Anatolia. Pero se recuperan rápidamente, encabezan todas las fuerzas islámicas contra los cristianos bizantinos y, medio siglo después (1453), conquistan Constantinopla/Bizancio, que transformarán en su capital, con el nombre de Istanbul (Estanbul, en español; Istana, en árabe). Se ex-

21. Donde hay dificultades, como lo muestra también otro firmán otomano, de 1615, estudiado por A. Temini, «Évolution de l'attitude des autorités de la Régence de Tunis face à l'acceuil des Morisques, à la lumière d'un nouveau firman du sultan ottoman», *Actes du Ve Symposium International d'Études morisques, Le Ve Centenaire de la chute de Grenade 1492-1992*, Zaghouan, 1993, t. II, pp. 711-722, y *Études d'Histoire Morisque*, pp. 25-39.

22. Ver estudio sintético de este problema (utilizado y mencionado por A. Temimi, *Études d'Histoire...*, p. 29, nota 19) de M. de Epalza, «Les Ottomans et l'insertion au Maghreb des Andalous expulsés d'Espagne au XVIIe siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 31-32, 1984, pp. 165-173.

23. Zaghouan, 1989, 185 págs.

24. Zaghouan, 1993, 168 págs.

tienden por los Balcanes hacia Europa central (Grecia, Tracia, Macedonia, Albania, el valle del Danubio...), ocupan casi todo el Oriente Medio árabe, a principios del siglo XVI (Siria y Palestina, Egipto, Iraq, Arabia...) y se alían con poderes locales en el Norte de África (Argel, Tremecén...) para expulsar a los españoles y malteses de la costa magrebí a lo largo del siglo XVI (Trípoli, Gelves/Djerba, África/Mahdia, Hamamet, La Goleta y Túnez –en 1573–, Bizerta, Tabarca, Bona/Annaba, Bujía/Bidjaia, Peñón de Argel, Tenés, Honéin...), dejando a los españoles sólo el enclave de Orán-Mazalquivir y llegando a ocupar gran parte de Menorca, a finales del XVI[25].

Esta amplísima expansión geográfica supuso un control político muy eficaz de los muy diversos pueblos que componían el Imperio Otomano. Ese control se hacía con una administración centralizada, de fuerte componente militar (control por personal militar de la administración central y de sus ramificaciones provinciales, control militar de las vías de comunicación terrestres y de los puertos marítimos). Pero también instalaron los turcos otomanos un sistema de poderes locales, con jefes de comunidades étnico-religiosas, responsables políticos y fiscales ante la autoridad central otomana. Este sistema, particularmente complejo en la región siro-palestina o Bilad-ax-Xam, estaba basado en las "comunidades religiosas" (*milleh* o *millet*, cristianas, judías, drusas...) o, con un término más general, en las "taifas" (*taifeh*, plural *tawaif*) o "comunidades étnico-religiosas".

En este sistema quisieron los poderes otomanos integrar a los moriscos expulsados de España, en una primera etapa, preservando su identidad cultural y sus autoridades autónomas (shaij, sanchaq-bey...), como se ve en el documento de 1613. De ahí el uso tan frecuente de la palabra *taifeh* en ese texto, como se ha visto, para designar a la comunidad de los moriscos. Forma parte de la política administrativa turca, de mantener divididos y controlados a los pueblos de los inmensos territorios que gobernaban.

Esta administración por taifas no tenía tradición en el Mágreb ni convenía muchas veces a los poderes locales. De ahí la resistencia de algunas autoridades, como lo demuestran éste y otros documentos, en el caso de Tunicia[26]. Los moriscos se acogieron, en un primer momento, a esa estructura autónoma, como lo habían hecho en Marruecos, en Salé-Rabat y en Tetuán y

25. Ver síntesis de esta historia turco-española en M. de EPALZA y J.B. VILAR, *Planos y mapas hispánicos de Argelia. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, 1988, y J.B. VILAR, *Mapas, planos y fortificaciones hispánicos de Túnez (s. XVI-XIX)*, Madrid, 1991.

26. Ver M. de EPALZA, «Les Ottomans...», y A. TEMIMI, «Évolution de l'attitude des autorités de la Régence de Tunis, face à l'acceuil des Morisques, à la lumière d'un nouveau firman du sultan ottoman» [documento de 1615, complementario del de 1613, pero sin mención de los moriscos de Anatolia], *Études d'Histoire...*, pp. 25-39 [en francés], pp. 25-42 [en árabe], y *Actes du Ve Sumposium International d'Études morisques. Le Ve Centenaire de la Chute de Grenade 1492 - 1992*, Zaghouan, 1993, II, pp. 711-722 [en francés], pp. 53-66 [en árabe].

su región, con respecto a la autoridad de los soberanos de Marrakech, con autonomía política casi completa[27]. En Tunicia, la figura del "shaij de los andalusíes" perdura, con mayor o menor fuerza, hasta el último tercio del siglo XVII, manteniendo la coherencia cultural y fiscal de la comunidad de los moriscos expulsados de España, hasta en la formación de cuerpos específicos de ejército, que colaboran con las autoridades locales frente a invasiones argelinas de la Regencia de Túnez[28].

La tensión entre poder central otomano, partidario de la integración diferenciada de los moriscos en la sociedad islámica –al menos en los primeros años después del exilio–, y los poderes locales magrebíes, partidarios de la asimilación, es manifiesta en este documento de los primeros años después del éxodo morisco. Más adelante, la realidad asimilacionista acabaría imponiéndose, desde el punto de vista administrativo, pero también cultural, ya que los moriscos perderían totalmente el uso de la lengua española a mediados del siglo XVIII y sólo conservarían algunos elementos de ese origen: la conciencia de su origen andalusí, algunos apellidos de origen peninsular y pocas palabras hispanas (en el léxico artesanal, agrícola y doméstico)[29].

El documento de 1613 y el asentamiento de moriscos en Anatolia son un buen ejemplo de las tensiones que produjo, a nivel de la sociedad islámica mediterránea, la expulsión de los moriscos de la sociedad hispánica, entre 1609 y 1614.

Resumen

En este documento de los archivos turcos, de 1613, se mencionan cinco localidades de Anatolia donde se instalaron moriscos, después de la general expulsión de España de 1609-10. Identificadas con más precisión esas cinco poblaciones (ver mapa), se estudia su situación geopolítica, comparándola con otros asentamientos del Mágreb. También se analiza el nombre y cargo político de su jefe, Alí Ibn Muhámmad El Mutafárrique.

Abstract

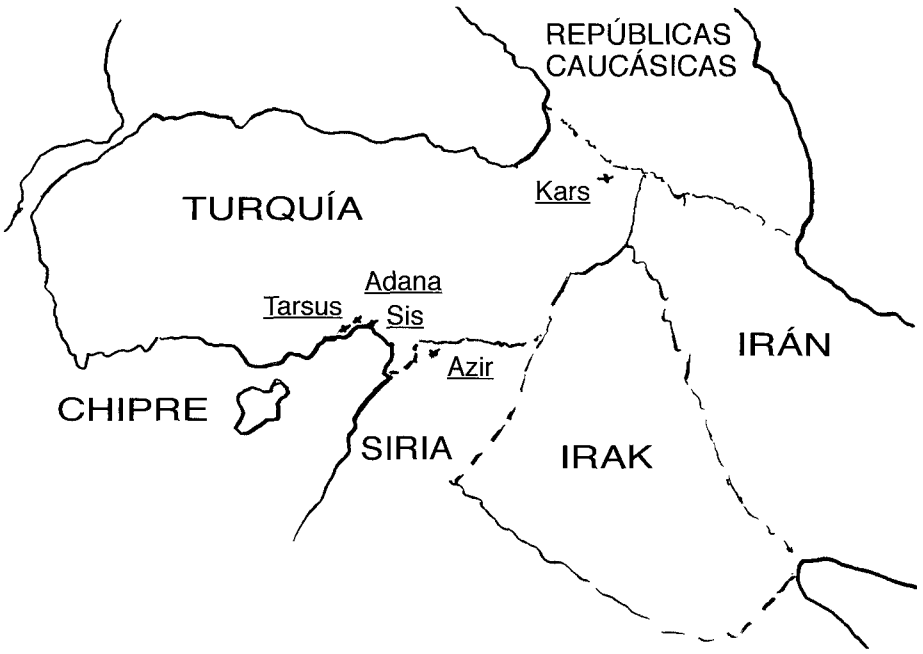
In this document (1613) of the Turkish files five localities of Anatolia, where the Moorish settled, after the general expulsion from Spain in 1609-10,

27. Ver *supra*, nota 2, y G. Gozalbes Busto, *Los moriscos en Marruecos*, Granada, 1992.

28. Ver *supra*, nota 18.

29. Ver M. de Epalza, «La vie intellectuelle en espagnol des morisques au Maghreb (XVIIe siècle)», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 17/59-60, 1990, pp. 73-78, y «El català en el Màgreb àrab. Els moriscos expulsats», *II Congrés Internacional de la Llengua Catalana*, València, 1989, vol. 8, pp. 385-388.

are mentioned. Identified with more precision (see map), their geopolitical situation is studied in comparison with other settlements in the Magreb. The name and political office of their chief, Alí Ibn Muhámmad El Mutafárrique, is also analyzed.



Mapa esquemático de los estados modernos, con la situación de las cinco poblaciones mencionadas de asentamiento morisco

LA FAMILIA MORISCA DE LOS MULEY-FEZ, PRÍNCIPES MERINÍES E INFANTES DE GRANADA

*M.ª Jesús Rubiera Mata**

NÚÑEZ MULEY

En 1566 el morisco granadino Francisco Núñez Muley elevó un Memorial al Presidente de las Reales Audiencia y Chancillería de la Ciudad y Reino de Granada para que se suspendiese la ejecución de la Pragmática que prohibía a los moriscos el uso de sus signos de identidad: lengua, traje, música y otras costumbres profanas. El documento es muy conocido[1], conservándose algunos resúmenes, entre ellos el de Mármol Carvajal, además del texto original completo[2]. Pero del autor, Francisco Núñez Muley, como dice el profesor Vincent sabemos muy poco. Lo principal proviene de su propio Memorial, donde le vemos desempeñando un puesto relevante entre la aristocracia morisca. Fue paje del arzobispo Talavera:

> "Demás desto puedo dezir que yo serví al Santo Arzobispo por tres años y más, por paxe, y fui con él a una véseta que visitó a todas las Alpuxarras [...] Esto me acuerdo dello como si fuese ayer, en el año de quinientos y dos".

Unos años después, en 1513, ya seguramente adulto, fue con una delegación de notables granadinos a entrevistarse con Fernando el Católico: "en dicho año de treze yo fui entre otros caballeros de los naturales deste reino a negocios que convenía con Su Alteza del Rey Católico –que haya gloria– ni había llegado tal cosa a nuestra noticia".

Es él quien hace pregonar la provisión del rey Católico a favor de los moriscos granadinos juntamente con la que hizo el emperador Carlos en el año 1517:

---

* Universidad de Alicante.

1. Bernard VINCENT, «Estudio preliminar» a la reedición de *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Archivum, 1996, pp. XXVII-LII.
2. Biblioteca Nacional de Madrid, Manuscrito 6176, fols. 325-345. Fue editado por Raymond Foulchè-Delbosc en 1899 y por Kennneth Garrad en 1954. La versión de Foulché ha sido reeditada por B. VINCENT, *op. cit.*, pp. XXV-LII.

> "fuymos ciertas personas, cavalleros, prencipales deste Reino, en compana del Marqués de Mondéjar, para besar las manos de su Real Majestad y darle la norabuena de su venida a reinar en estos sus reinos, y entonces se trataron ciertos negocios ansi en servicio de Su Majestad como en cosas cumplideras a los naturales que habíamos servido y obligado a Su Majestad el servicio ordinario de los veinte y un mil ducados".

Tiene reuniones con los eclesiásticos de más categoría: "y esto lo alcançó por aver un día plática con Don Gaspar de Ávalos, antes que fuese arzobispo" y "Por muchas veces fue platicado esto entre mí y algunos señores inquisidores, y están en esta misma opinión mía, como Vuestra Señoría se puede ynformar dellos".

Otros datos sobre su persona, que Bernard Vincent ha encontrado fuera de lo manifestado en el Memorial, no hacen sino confirmar su elevada posición entre los moriscos[3]: fue recaudador del impuesto de la farda, cargo en el que le sucedió su hijo Alonso Martínez de Santiago, y ambos recibieron gratificaciones, además de que Francisco Núñez gozaba de un beneficio vinculado a la Alhambra, con otros ocho moriscos, lo que le aseguraba 9.000 maravedíes al año.

Se nos presenta, por tanto, como representante y portavoz de la comunidad morisca granadina, al más alto nivel, como diríamos hoy, y por ello escribe el Memorial en nombre de esta comunidad. Esta elevada situación social, política y económica parece corresponder a un miembro de la familia real nazarí, dado además que el apellido Muley no es otra cosa que el tratamiento que recibían los reyes y príncipes de la familia real granadina: baste recordar el Muley Haçen, Muley Baudili, etc.

Pero hasta ahora no se había encontrado el parentesco real de Francisco Núñez Muley, porque hay una complicación añadida para buscarle en la compleja parentela nazarí. En el mismo Memorial menciona a unos parientes suyos que parecen tener aún más importancia que él mismo, ya que son los depositarios del documento en el que Carlos V había dejado en suspenso, en 1518, la prohibición del uso y corte del traje morisco: "y está en poder de Don Hernando Muley, mi sobrino, hijo de Don Álvaro de Fez, su padre, ya difunto, que la había traído su agüelo, mi tío, Don Hernando de Fez, difunto". Los nombres de estos parientes parecen indicar un origen marroquí (de Fez) y el "Muley" un linaje real. Hernando Muley, el sobrino de Núñez Muley, aquí mencionado, confirma el origen marroquí de la familia, atribuyéndose un linaje real, en un documento de 1579, señalado por Bernard Vincent[4]: "(soy) de linaje de los rreyes de Fez y Marruecos [...] soy del linaje de los rreyes".

---

3. Bernard VINCENT, «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), p. 136.

4. «La familia morisca», *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, 1987, p. 22.

FERNANDO DE FEZ

Los importantísimos documentos de las nóminas de los conversos granadinos de 1499-1500, publicados por Miguel Ángel Ladero Quesada[5], nos van a dar la clave de la identidad de los Muley-Fez. En el registro 296 y 297[6] se dice:

> "Don Fernando de Fez, que se llamaba [en blanco], de hedad LV años. Bive fuera de la çibdad en un carmen suyo.
>
> Su muger, que se llamó doña Ysabel que antes se desía [en blanco]. Es hija del rey Muley Buliaçen de L años".

Hernando o Fernando de Fez, el tío de Núñez Muley, estaba casado con una hija del sultán nazarí Abū-l-Hasan 'Alī (Muley Haçén o Buliaçen) y era, por tanto, cuñado de Boabdil. Como ya estudiamos hace tiempo, el vínculo cognaticio funcionaba dinásticamente entre los nazaríes desde el siglo XIV[7], por lo que las mujeres nazaríes transmitían los derechos al trono. Así Álvaro de Fez y su hijo don Hernando de Fez, nieto y bisnieto, respectivamente, de Muley Hazén, eran príncipes nazaríes, es decir infantes de Granada.

Otro documento publicado por Ladero, esta vez la relación de *Mercedes reales concedidas a nuevos cristianos para compensar su conversión y evitar los prejuicios económicos que pudiera causarles*[8], Legajo 59, dice: "20.000 de por vida a Don Fernando de Fez, antes Abulhacen Almutaguaguil, 22 de Noviembre 1500".

Con lo que sabemos hasta ahora, estas breves líneas no tienen desperdicio. En primer lugar es una alta merced, como corresponde a un miembro de la familia real, pero ya hemos visto que era yerno de Muley Haçén. Y se llamaba Almutaguáguil, que debe ser Al-Mutawakkil, que no es un nombre sino un *laqab* o título califal. Los sultanes nazaríes nunca habían tomado sobrenombres califales, pero quienes sí lo habían hecho eran los meriníes de Fez[9], lugar que este personaje había incorporado a su apellido, y su presencia en Granada le descarta como miembro de la familia reinante de los Waṭṭasíes.

En el año 1465, cuando Fernando de Fez tenía diecisiete años, una revolución en Fez acabó con el último *amir al-mu'minīn* meriní, el sultán 'Abd al-

---

5. Utilizamos la última edición, *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, 1993, pp. 615-649.
6. *Ibídem*, p. 649.
7. M.ª Jesús RUBIERA, «El vínculo cognático en al-Andalus», *Andalucía Medieval. Actas I Congreso Historia de Andalucía. Diciembre 1976*, vol. I, Córdoba, 1978, pp. 121-124.
8. M.A. LADERO, *op. cit.*, pp. 593-603.
9. Maya SHATZMILLER, «Marīnides», E.I., Leiden, VI, pp. 556-559.

Haqq ibn Abī Sa'īd y con su dinastía[10]. Aunque no había ninguna noticia, hasta ahora, pudo ser que parte de su familia lograse huir y refugiarse en Granada, donde en estas fechas reinaba Muley Haçén (1464-1482), que casó al príncipe huido con una de sus hijas, y éste usaba el título califal como sultán meriní en el exilio.

Hernando de Fez, el rey exilado "Al-Mutawakkil", es testigo de la "probanza" de 1503 de los Infantes de Granada, don Fernando y Don Juan, hijos de Muley Hazén y de la cautiva cristiana Ṭurayya, documento estudiado por López de Coca[11]. En él Fernando de Fez se llama Fernando Abdilhaque de Fez, lo que confirma su linaje meriní ya que el último sultán de esta dinastía, posiblemente su padre, se llamaba 'Abd al-Haqq.

En este documento también se dice que antes era Muley Seyen, nombre que aún aparece en su testamento, otorgado el 3 de julio de 1537[12] y que corresponde a Zayyān, nombre frecuente entre los últimos meriníes como *kunya* (Abū Zayyān) que acompañaba normalmente al nombre de Muhammad. Posiblemente haya algún error del copista en el documento de las *Mercedes*, donde su *kunya* es Abulhaçan, lo que correspondería al nombre de 'Alī.

Pero aún podemos encontrar más datos del nombre musulmán de Fernando de Fez, pues aparece en otros documentos de antes de la conversión forzosa de 1500. Se trata de las cartas de poder de representación otorgadas en 1492 por 'Abd Allah al-Qabšanī, al "ynfante Abi Zayen, hijo del viejo Abdulhac Alavdihaquir", publicadas por Rafael G. Peinado Santaella[13]. Era en efecto Abū Zayyān, hijo del último sultán meriní, 'Abd al-Haqq, y su nombre completo sería Abū Zayyān Ibn 'Abd al-Haqq ibn Abi Sa'īd, con el título califal de Al-Mutawakkil. Su nombre podría ser Muhammad como correspondería a su *kunya*, o tal vez 'Abd al-Haqq, que podría ser la lectura del extraño *Alavdihaquir*.

Según su propio testimonio[14] Abū Zayyān Ibn 'Abd al-Haqq acompañó a Boabdil en el exilio, pero luego volvió a Granada. Es evidente que comprobó que ser descendiente del último sultán meriní le impedía vivir en Ma-

10. Mercedes GARCÍA ARENAL, «The revolution of Fās in 869/1465 and the death of Sultan 'Abd al-Haqq al-Marīni», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XLI, 1978, pp. 43-66.

11. J.E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, «Granada en el siglo XV: las postrimerías nazaríes a la luz de la probanza de los Infantes Don Fernando y Don Juan», *Andalucía entre oriente y occidente (1236-1492), Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, 1988, pp. 599-641.

12. Este dato nos ha sido suministrado amablemente por Amalia García Pedraza.

13. «Los Banū al-Qabšanī: un linaje de la aristocracia nazarí», *Historia, Instituciones, Documentos*, Universidad de Sevilla, 20 (1993), pp. 313-353.

14. J.E. LÓPEZ DE COCA, *op. cit.*, p. 611.

rruecos, donde reinaba la dinastía que había derrocado y hecho matar a su padre. Y este hecho le convierte en una figura excepcional: es el único miembro de la antigua corte nazarí que no puede emigrar y ha de quedarse en la situación que los vencedores decidan para los moriscos y, por ello, se ve indudablemente obligado a bautizarse. Los Reyes Católicos parecen reconocer su estatuto real: posiblemente sean los padrinos de su bautismo y el de su mujer, la hija de Muley Haçen, ya que reciben el nombre de Fernando e Isabel, y le otorgan una cuantiosa pensión, sólo inferior a aquellos que fueron "colaboracionistas" por propia voluntad, como don Pedro de Granada[15]. Fernando de Fez fue también beneficiario de la *farda*[16] y posiblemente recibió otros beneficios reales[17].

Posiblemente tuvo una preeminencia moral y protocolaria entre la comunidad morisca granadina, por encima de otros nobles nazaríes, cuyos vínculos con la familia real eran menores y no sumaban la genealogía meriní. Seguramente presidiría la delegación de los "caballeros principales" de los que habla su sobrino Núñez Muley, que se entrevistaron con Fernando el Católico y con Carlos V, pues como hemos visto fue él el depositario del documento real. También aparece como testigo principal en diversas "probanzas", a través de las cuales podemos saber algunos datos más sobre su persona. Así, en la probanza de sus cuñados, hijos de Muley Haçén, los infantes don Fernando y don Juan, estudiada por López de Coca, afirma "que fue criado y vivió con el rey Muley Bulihaçen". También, a través de este documento, sabemos que don Fernando era aljamiado –hablaba español– y que vivía en la parroquia de Santa María de la O, situada en plena *madīna* granadina, al oeste de la Madrasa[18]. En los habices de 1505 se confirma su presencia en esta parroquia, como arrendador de una almazara[19], lo que no es incompatible con que tuviera un carmen fuera de la ciudad.

---

15. Manuel ESPINAR MORENO y Juan GRIMA CERVANTES, «Un personaje almeriense en las crónicas musulmanas y cristianas. El infante Cidi Yahya Alnayar (1435?-1506)», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, 7 (1987), pp. 57-83, y «Testamento y muerte de D. Pedro de Granada», *Mayurqa*, 22 (1989), pp. 39-254.

16. Bernard VINCENT, «Las rentas particulares del reino de Granada en el siglo XVI: fardas, habices, hagüela», *Andalucía en la Edad Moderna. Economía y sociedad*, Granada, 1985, p. 185.

17. Enrique SORIA MESA, «De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina», *Áreas*, Murcia, 14 (1992), p. 55, nota 37 cita que Don Hernando Abdelhaque de Fez, vecino de Granada, que ahora sabemos que es Fernando de Fez Muley, el 12 de marzo de 1528 da poder para cobrar los seis mil maravedíes que por merced real cobra cada tres años.

18. Luis SECO DE LUCENA, *La granada Nazarí del siglo XV*, Granada, 1975, pp. 61 y 67.

19. M.ª del Carmen VILLANUEVA RICO, *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*, Madrid, 1961, p. 39.

En otra probanza[20] confiesa que era sobrino de la mujer de Muhammad el Cojo, un nuevo vínculo agnaticio con los nazaríes. Estas comparecencias como testigo posiblemente constituían un ingreso en sus arcas[21].

Habrá seguramente más datos sobre su persona en la documentación granadina, puesto que hasta ahora sólo hemos utilizado las ya publicadas.

Los otros Muley Fez

Los privilegios de Fernando de Fez fueron compartidos por otros miembros de su familia, lo que explica la posición de su sobrino Núñez Muley. Aún no sabemos quién era el padre de éste. Tal vez era hijo de una hermana de Fernando de Fez, ya que no parece utilizar el "Fez" como apellido como sus parientes. Hay un "Muley, cuñado del ynfante Muley, llamose don Fernando" en las nóminas de los bautizos de los granadinos[22], tal vez su padre, con lo que tendríamos otro Fernando Muley, distinto a Abū Zayyān Al-Mutawakkil, que no utiliza el "Fez", por ser cognado de la familia. Pero hay más bautizados con el apellido Muley en las nóminas de bautizados en 1500[23].

No hay datos, por ahora, del hijo de Fernando de Fez, Álvaro de Fez, pero sí de su nieto y homónimo, Fernando, que parece haber heredado la posición política de su abuelo en cuanto a la representatividad de la comunidad morisca granadina. Aparece con el nombre de Hernando de Mendoza de Fez Muley[24], por lo que suponemos que el Mendoza es el apellido de su madre, y estuvo casado con Florencia Enríquez Çaybona[25]. El apellido musulmán de su mujer nos hace sospechar que los Muley-Fez no practicaban matrimonios exogámicos –el Mendoza de su madre puede ser morisco ya que es un apellido frecuente entre los granadinos convertidos– frente a otros miembros de la aristocracia morisca granadina que emparentaban con las grandes familias cristianas[26], lo que es coherente con el papel que desempeñan los Muley-Fez como auténticos representantes de la comunidad morisca

20. R.G. Peinado Santaella, *op. cit.*, p. 321.
21. Al menos cobró por su función de apoderado de al-Qabšanī, *vid. ibídem*, p. 347.
22. M.A. Ladero, *op. cit.*, p. 646, registro 6167.
23. *Ibídem*, n.os 5855 a 5860, p. 647. Esperamos encarecidamente que el profesor Ladero publique el resto de las nóminas.
24. Camilo Álvarez de Morales, «Lorenzo el Chapiz y el "negocio general" de 1559», *Qurtuba. Estudios andalusíes*, Córdoba, 1 (1996), p. 30.
25. Dato suministrado por Amalia García Pedraza, según un documento de venta del 4 de marzo de 1561.
26. E. Soria Mesa, *op. cit.*, p. 53.

frente a otros miembros de la aristocracia granadina, los que pueden tildarse de auténticos "colaboracionistas"[27].

Como su tío Núñez Muley, Fernando de Fez Muley actúa como representante de los moriscos en el "negocio general" que afectaba a los "nuevamente convertidos de este reino" y que era, según Camilo Álvarez de Morales que ha descubierto tan importante asunto[28], el intento de lograr que el Santo Oficio dejase cierta tranquilidad a los moriscos a cambio de un tributo. Para ello había viajado en 1556 a las Alpujarras, gastándose quinientos ducados, y fue preso de la Inquisición durante diez meses. Más tarde se trasladaría con el mismo fin a Málaga y Vélez Málaga. Si el "negocio general" quería dar a la comunidad morisca cierta tranquilidad en la práctica de costumbres musulmanas, podemos pensar que era algo muy semejante a lo que intentó su tío en 1567 con su *Memorial*, pues no cabe pensar que la Inquisición transigiese en otras cosas que no fuesen lengua, traje y zambras, que en sí no tenían nada de heterodoxo teológicamente.

Fernando de Fez Muley tuvo muy poco éxito en su misión, pues algunos moriscos como el Chapiz se negaron a pagar su parte en los gastos y las autoridades cristianas hicieron oídos sordos[29]. Aún más, además de sufrir prisiones por la Inquisición, fue expulsado de Granada y sus bienes confiscados, juntamente con su hermano Andrés. Solicitó el regreso y la restitución de sus bienes, alegando su linaje real y que tenía catorce hijas y nietas a su cargo, todas viudas[30], cosa que consiguió, porque figura entre los moriscos que se quedan en Granada después de la expulsión de 1570[31]. Posiblemente por estas dificultades actuó como portavoz de la comunidad morisca su tío Núñez Muley en lugar suyo como genealógicamente le correspondía.

Todavía en el año 1587 nos encontramos a un Hernando Muley acompañando a Alonso del Castillo para tomar posesión en Madrid como traductor real[32]. Es posible que sea la misma persona, ya que los Muley parecen longevos, y querría una vez más hacer su papel de máximo representante de los moriscos o, tal vez, sea un hijo suyo[33].

---

27. Bernard VINCENT, «Et quelques voix de plus...», pp. 131-161.
28. Ver nota 24, pp. 27-28.
29. *Ibídem*.
30. Bernard VINCENT, «La familia morisca...», p. 22.
31. Bernard VINCENT, «Los moriscos que permanecieron en el Reino de Granada después de la expulsión de 1570», *Andalucía en la Edad Moderna. Economía y sociedad*, Granada, 1985, pp. 267-286.
32. Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1991 (2.ª ed.), p. 223.
33. Unos Hernando Muley y Andrés Muley organizan un compló en Sevilla en 1580. Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, «Desventuras de dos moriscos granadinos», *Homenaje al prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, 1991, pp. 89-94. Este Hernando Muley, que terminó en galeras, es su hijo puesto que lleva el apellido de su esposa, Enríquez.

La resistencia intelectual

Es evidente que quedan muchas lagunas en la historia de los Fez Muley, pero me ha parecido importante adelantar la identificación genealógica de la familia como príncipes meriníes, lo que explica su estatuto privilegiado dentro de la aristocracia morisca y el papel que desempeñaron en la Granada del siglo XVI.

Como príncipes meriníes eran los únicos miembros de la familia real nazarí que no podían emigrar a Marruecos, aunque hicieron algún intento. En Granada ocuparon el espacio vacío de la familia nazarí, moralmente, ejerciendo una función que podríamos llamar dinástica, ya que frente a otros parientes no habían renunciado a su propia identidad –y posiblemente a su religión–, e intentaron que persistiese una comunidad morisca con sus señas de identidad. Fracasaron, pero frente a Aben Umaya, otro morisco de sangre real, no parece que participasen en la rebelión de las Alpujarras. Cabe preguntarse si en cambio no fue en su círculo donde se tejió esa otra resistencia, la intelectual, que se plasmó en los Libros Plúmbeos, donde la arabicidad y el Islam se presentaban como los pilares históricos de Granada, en un intento para evitar la expulsión definitiva e incluso "islamizar" el cristianismo[34].

Recordemos lo que escribiera Luis de Mármol Carvajal al arzobispo don Pedro de Castro, a propósito del origen de los Libros Plúmbeos:

> "Y mande Vª Señoria que el dicho licenciado castillo a quien oyó decir, cuatro o seis años antes del alçamiento de los moriscos, que cuando derribasen aquella torre se hallaría allí un gran pronóstico, porque él ha dicho a mí que un morisco antiguo llamado el *Meriní*[35], que murió el primer año del rebelió, se lo dixo, y no lo debió decir a sólo él, y parece que ya era negocio entre ellos, porque el meriní presumía de muy leído y tenía muchos papeles árabes"[36].

Resumen

La familia morisca de los Muley-Fez desempeñan un importante papel en la Granada del siglo XVI, siendo especialmente conocido Francisco Núñez Muley. Hasta ahora no se sabía la razón genealógica de esta importante posición. En este artículo se prueba que Hernando o Fernando de Fez

34. Míkel de Epalza, «Le milieu hispano-moresque de l'Évangile islamisant de Barnabé (XVIe-XVIIe s.)», *Islamochristiana*, 8 (1982), pp. 159-183; Luis F. Bernabé Pons, *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, 1995.

35. La cursiva es mía.

36. Darío Cabanelas, *op. cit.*, p. 253.

Muley era hijo del último sultán meriní de Marruecos, asesinado en 1465. Refugiado en la corte granadina, el príncipe meriní se casó con una de las hijas del sultán nazarí Abū-l-Hasan (Muley Haçen), con lo que el linaje de los Muley-Fez tenía un doble vínculo real como sucesores de la dinastía meriní y cognados de los nazaríes.

ABSTRACT

The Moorish family of the Muley-Fez performs an important role in the Grenada of the 16th century, being especially known Francisco Nuñez Muley. The genealogical reason of this important position has not been known until now. In this article we state that Hernando or Fernando de Fez Muley was a son of the last meriní sultan of Morocco, murdered in 1465. He took refuge in the court in Grenada, the meriní prince got married to one of the daughters of the nazarí sultan Abu-l-Hasan (Muley Haçen), so the lineage of the Muley-Fez had a double real link as successors of the meriní dynasty and "cognates" of the nazaríes.

UNA BIBLIOTECA MORISCA REQUISADA EN 1592 EN LA VILLA DE MONÓVAR

*Juan B. Vilar**

Tradicionalmente ha venido considerándose que los moriscos, por las concretas circunstancias históricas en que hubieron de desenvolverse, dada su condición de minoría criptoreligiosa, se hallaban en posesión de una cultura residual más oral que escrita.

Así parecía inferirse de la bibliografía antigua disponible. Desde testimonios coetáneos como los de Luis del Mármol Carvajal[1], Diego de Mendoza[2], Ginés Pérez de Hita[3], Jaime Bleda[4] y Marcos de Guadalajara[5], a monografías clásicas como las de P. Boronat[6] y P. Longás[7]. La eclosión bibliográfica de los últimos cincuenta años[8] ha variado esa realidad. Sobre todo a partir de investigaciones angulares tales como las de H. Lapeyre[9], J. Reglá[10],

* Universidad de Murcia.

1. *Historia del –sic– rebelión y castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, BAE, XXI, Madrid, 1946 –reedición–.
2. *Guerra de Granada hecha por el rey de España Don Felipe II contra los moriscos de aquel Reino, sus rebeldes*, BAE, XXI, Madrid, 1946 –reedición–.
3. *Guerras civiles de Granada*, Cuenca, 1619 –hay reedición en BAE, t. III–.
4. *Crónica de los moros de España*, Felipe Mey, Valencia, 1618.
5. *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, N. de Assiayn, Pamplona, 1613; del mismo autor *Prodición y destierro de los moriscos de Castilla hasta el valle de Ricote. Con las disensiones de los hermanos Xarifes, y presa en Berbería de la fuerça y puerto de Alarache*, N. de Assiayn, Pamplona, 1614.
6. *Los moriscos españoles y su expulsión*, F. Vives y Mora, Valencia, 1901, 2 vols.
7. *Vida religiosa de los moriscos*, Imp. Ibérica, Madrid, 1915.
8. Véanse, verbigracia, los repertorios bibliográficos de M. de EPALZA (ad alter), *Moros y moriscos en el Levante peninsular (Sharq al-Andalus). Introducción bibliográfica*, Inst. de Estudios Alicantinos, Alicante, 1983; y M.A. de BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Cátedra, Madrid, 1983.
9. *Géographie de l'Espagne morisque*, SEVPEN, París, 1959 (hay edición castellana: Valencia, 1986).
10. *Estudios sobre los moriscos*, Universidad, Valencia , 1964.

T. Halperin Donghi[11] y L. Cardaillac[12], y de las colectivas auspiciadas, entre otros, por M. de Epalza, B. Vincent, M. García Arenal y A. Temimi, autores todos ellos por lo demás con obra personal sustantiva.

Sin embargo, es poco lo que se conoce hasta el momento sobre las lecturas, libros y bibliotecas de los moriscos. Y menos todavía sobre su producción literaria. En cuanto se refiere a los moriscos valencianos, que con los de Granada son sin duda quienes ostentaron un superior nivel cultural entre sus correligionarios de España, tanto por su fidelidad a la lengua árabe como a los preceptos religiosos islámicos y a las tradiciones ancestrales musulmanas, la información disponible se reduce a escasas y aisladas noticias de primera mano[13], y a las más numerosas pero asistemáticas contenidas en la documentación inquisitorial del Tribunal de Valencia[14], y en menor medida del de Murcia y obispado de Orihuela[15].

Desafortunadamente, los libros árabes valencianos se han perdido casi en su totalidad. Contadísimos son los ejemplares conservados en diferentes fondos bibliográficos nacionales y extranjeros. Y aun así, la atribución no siempre es segura.

En cuanto al destino final que corrieron las obras requisadas a los moriscos por los tribunales inquisitoriales de Valencia y Murcia, de lo cual existe referencia documental[16], apenas se sabe nada. Todo parece indicar que la mayor parte de esos depósitos fueron destruidos en fechas más o menos pró-

11. *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Inst. "Alfons el Magnánim", Valencia, 1980 (recopilación de estudios publicados en París, 1956, y Buenos Aires, 1957).

12. *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polemique (1492-1640)*, Ed. Klincksieck, París, 1977, (hay edición castellana: Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979).

13. Vid. L.P. HARVEY, «The Arabic dialect of Valencia in 1595», *Al Andalus*, 36 (1971), pp. 81-115; id., *The literary culture of the Moriscos (1492-1609). A study based on the extant Mss. in Arabic and Aljamía*, Oxford University, Oxford, 1958; A.M. LABARTA, «Los libros de los moriscos valencianos», *Awraq*, 2 (1979), pp. 72-80; M.ª del C. BARCELÓ TORRES, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Universidad de Valencia-Inst. Hispano Árabe de Cultura, Valencia-Madrid, 1984. Estos estudios remiten a una bibliografía más amplia.

14. A. LABARTA, «Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales contra moriscos valencianos, conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Legajos 548-556)», *Al-Qantara*, 1 (1980), pp. 115-164; id., «Notas sobre algunos traductores de árabe de la Inquisición valenciana (1565-1609)», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 21 (1981-82), pp. 105-134; R. GARCÍA CÁRCEL, *Orígenes de la Inquisición Española: el Tribunal de Valencia, 1478-1530*, Península, Barcelona, 1976; id., *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Península, Barcelona, 1980.

15. J.B. VILAR, *Orihuela, una ciudad valenciana en la España moderna*, CAM, Murcia, 1981, 3 vols. (IV, V y VI en J.B. VILAR, *Historia de la ciudad y obispado de Orihuela*, Murcia, 1977-1982, 8 vols.); id., «La rebelión y dispersión de los moriscos: el caso murciano», en J. PÉREZ VILLANUEVA y B. ESCANDELL BONET (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, BAC, Madrid, 1984, I, pp. 772-782.

16. Vid. notas 14 y 15 supra.

ximas a su incautación. En el mejor de los casos, vendidos o dispersados, perdiéndose los pocos ejemplares conservados en sus archivos y anaqueles durante el asalto, saqueo y semidestrucción de las oficinas y establecimientos del Santo Oficio con ocasión de la abolición del Tribunal, según aconteció en Murcia en 1820.

Realidad tan negativa ha podido ser variada en parte mediante el estudio, y en su caso edición, del material documental y bibliográfico conservado en España, con el rescate de una parte de los manuscritos y libros moriscos localizados en el extranjero (en Túnez y Marruecos sobre todo) desde mediados del siglo XIX, y más excepcionalmente por el hallazgo en la Península de varias bibliotecas moriscas, sumergidas en fondos inclasificados hasta el momento, o bien exhumadas al procederse a la reforma o demolición de algún vetusto inmueble. Estas últimas casi siempre en Aragón[17] y Andalucía, pero también en Valencia[18].

Esos depósitos bibliográficos, celosamente conservados por sus propietarios tras la forzada conversión al cristianismo en las dos décadas iniciales del siglo XVI, para su uso e incluso reservada circulación, fueron objeto de insistente búsqueda para su destrucción, tanto por sínodos y ordinarios diocesanos como por la Inquisición. Los que se salvaron de un acoso tan tenaz y sistemático fueron sacados clandestinamente de España por sus propietarios antes y durante la general expulsión de los moriscos de 1609-1614, o bien ocultados en sus abandonados inmuebles al amparo de falsas paredes, o en recónditos escondrijos.

---

17. Es paradigmático por su entidad y relevancia el fondo hallado en Almonacid de la Sierra, a partir de la noticia inicial dada por don Francisco Codera. F. CODERA, «Almacén de un librero morisco encontrado en Almonacid de la Sierra», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, V (1884), pp. 269-276. Vid. también: J. RIBERA, M. ASÍN PALACIOS, M. ALARCÓN, A. HUICI MIRANDA, C. GONZÁLEZ y T. NAVARRO TOMÁS, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Junta [de Ampliación de Estudios]*, Madrid, 1912. Entre la larga descendencia científica de tan singular colección, cabe espigar estudios como el de F. CORRIENTE, *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, Prólogo de M.ª J. Viguera, Inst. "Fernando el Católico", Zaragoza, 1990, y J. ZANÓN, «Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), pp. 363-374, que aparte de su interés intrínseco, remiten a amplia y actualizada bibliografía.

18. J. RIBERA y TARRAGÓ, «Escuela valenciana de calígrafos árabes», *Almanaque de "Las Provincias"* (Valencia, 1907). Reimpreso en J. RIBERA, *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, II, pp. 304-308. Más noticias sobre el hallazgo de Albalat de Segart, o de Torongers, marzo de 1904, en M.ª del C. BARCELÓ TORRES, *op. cit.*, pp. 42, 47-48, y «Nuevos fondos arábigo-valencianos: la colección Martínez-Aloy», *Al-Qantara*, VII (1986), pp. 321-330. Información adicional sobre otros hallazgos documentales y bibliográficos moriscos valencianos en A. LABARTA, «Las cuentas del tendero morisco Gerónimo Hoix (Gandía, 1587)», *Al-Qantara*, III (1982), pp. 135-171; M.ª del C. BARCELÓ TORRES, «Els moriscs de Gandía; els seus papers àrabs», *Ullal*, 2 (1982), pp. 72-73; J.B. VILAR, «Hallazgo de una biblioteca morisca en Potries (Gandía) en 1789», *Sharq al-Andalus*, 5 (1988), pp. 147-152.

* * *

Uno de los fondos interceptados lo fue en 1592 en la villa de Monóvar, baronía de los Maza en el Vall d'Elda o cuenca media del Vinalopó, obispado de Orihuela, en los confines meridionales del reino valenciano.

Monóvar, como las restantes localidades comarcanas, todas ellas señoríos seculares (Elda, Novelda, Aspe, Crevillente, Elche), era pueblo predominantemente morisco, donde la comunidad veterocristiana apenas representaba la décima parte de su censo. El cómputo de 1597, realizado con la expresa finalidad de conocer el número exacto de cristianos nuevos residentes en la diócesis oriolana para proceder a la erección de las correspondientes parroquias, arroja para Monóvar una población de 280 vecinos, de los cuales 230 eran moriscos[19]. El total de cristianos nuevos computados fue de 2.745 vecinos, unos 12.352 individuos si aplicamos el coeficiente 4,5. Todos ellos moriscos del país, exceptuados 180 residentes en la ciudad de Orihuela, que eran granadinos inmigrados[20]. En total, por tanto, 12.172 repartidos en once lugares: Crevillente, Elche, Aspe, las villas y lugares del valle de Elda, y Orihuela con algunas de sus aldeas[21].

Este censo resulta más fiable que el publicado sobre fecha imprecisa del siglo XVI por P. Boronat[22], cuyos datos toma sin duda de T. González[23]. En el de Boronat-González, entre otras imprecisiones, las minorías son aglutinadas por las mayorías, de forma que ambos autores introducen la simplista e irreal distinción entre poblaciones de cristianos viejos y poblaciones de moriscos, cuando es un hecho probado que, salvo contadas excepciones en que por privilegio era vedada la residencia a los conversos de moros o cristianos nuevos, ambas comunidades solían convivir en una misma localidad.

19. Archivo de la catedral de Orihuela (ACO), leg. 1.126: *Erección de curatos en los lugares de Moriscos del Obispado de Orihuela*, 21 fs. [sig. ant.]. Este censo, que tuve la fortuna de hallar en 1978, lo dí a conocer con el estudio correspondiente en el mismo año en la revista especializada de máxima difusión en la época (J.B. VILAR, «Los moriscos de la gobernación y obispado de Orihuela», *Al-Andalus*, XLIII, fasc. 2 -1978-, pp. 323-367), lo que no sería óbice para que cuatro años más tarde un avispado investigador (*Anales de la Universidad de Alicante. Facultad de Derecho*, n.º 1 -1982-, pp. 243-272) impresionado por la estulticia ajena, y movido de beneméritos sentimientos en favor de "...los estudiosos del tema, que andan bastante a tientas", presentase como "de primera mano", la fuente de referencia, que con signatura renovada vio en el mismo archivo, si bien remitiéndose a un ejemplar localizado "a posteriori" en otro lugar.

20. J.B. VILAR, «Moriscos granadinos en el sur valenciano», *Estudis*, 9 (1983), pp. 15-47.

21. «Los moriscos de la gobernación y obispado de Orihuela...», tabla 3.

22. *Los moriscos españoles...*, t. II (apéndice).

23. *Censo de población de las Provincias y Partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI. Con varios apéndices para completar la del resto de la Península en el mismo siglo, y formar juicio comparativo con la del anterior y siguiente, según resulta de los libros y registros que se custodian en el Real Archivo de Simancas*, Imp. Real, Madrid, 1829, p. 138.

Monóvar, con 280 casas pobladas y unos 1.260 habitantes, con una proporción de moriscos de 9 a 1 según queda referido, como las restantes baronías de la zona se hallaba pastoralmente desasistida por carecer de párroco titular. Sus funciones eran asumidas aquí por un clérigo asalariado, designado por el obispo a propuesta del señor, y reducido a arrastar una existencia precaria, sin otro ingreso que las 60 libras anuales que le pasaba el barón con cargo a las 1.644 percibidas por éste en concepto de participación en el producto de los diezmos. Tal era, en efecto, el acuerdo suscrito en 20 de julio de 1498 entre el obispo y cabildo de Cartagena de un lado y don Pedro Maza de otro, éste a la sazón señor temporal, concordia extensible a las otras baronías pertenecientes a los Maza en la gobernación meridional[24].

Segregada la diócesis de Orihuela de la de Cartagena en 1564, fue mantenido el acuerdo económico mencionado. De forma que el titular del señorío no se avino a incrementar el salario del sacerdote encargado de la cura de almas, reducido como siempre a arrastrar una existencia precaria, y afanoso de abandonar la villa para buscar en otra parte un curato más pingüe.

Siendo Monóvar pueblo de colonos, enfiteutas y jornaleros al servicio de los sucesivos señores locales, absentistas pero atentos a la puntual percepción de sus rentas, y por tanto muy celosos de la protección de unos vasallos que cumplían con exactitud sus obligaciones económicas, tampoco ahora se les prestó demasiada atención desde el punto de vista religioso, dejándoles vivir en sus creencias y costumbres. Tanto era así que el templo parroquial consagrado a San Juan Bautista, levantado sobre el solar que antes ocupase la mezquita, apenas era frecuentado. La feligresía rehuía el contacto con el cura, no buscándole sino en relación con asuntos administrativos referidos a los registros parroquiales. Tampoco le entregaban las preceptivas primicias. Se comprende la desgana con que cumplían sus funciones los desairados rectores, mal pagados por el señor temporal y rechazados por unos feligreses poco o nada receptivos del mensaje evangélico.

Por su parte, los sucesivos obispos Gregorio Gallo de Andrada, Tomás Dassio Abats y Josep Esteve no anduvieron más afortunados en sus esfuerzos de captación proselitista, desplegados con criterios variables pero con mediocres resultados. El primero de los mencionados, canonista castellano que había alcanzado cierto renombre en Trento, mediante los acuerdos del primer sínodo oriolano por él reunido[25], pretendió que, siquiera, se guardasen las formas en lo que se refiere a la misa dominical, recepción de sacramentos, y lectura y explicación del catecismo en lengua vulgar.

---

24. *Erección de Curatos...*

25. *Prima Synodus /Oriolana/sub Sanctissimo/Domino nostro Pio V/ Pontif. Max/regnante Invictissimo Rege nostro Catholico Philippo II/A Gregorio Gallo,/Episcopo Oriolensi habita.* / XIX maii. Anno MDLXIX./ Murciae, p. 10 y ss.

Dassio, por su parte, con sus *Ordinaçiones*[26], que debió promulgar al comienzo de su pontificado, prolongado por espacio de siete años entre 1578 y 1585, a la vista del fracaso cosechado por su predecesor, renunció a la vana pretensión de hacer variar a corto o medio plazo la negativa situación existente, contentándose con controlarla y hacerla económicamente rentable. A tal fin introdujo un severo arancel de sanciones.

Esteve (o Esteban, como gustaba firmarse este obispo valenciano castellanófilo y castellanófono), fue el único en abordar un vasto programa pastoral, encaminado a obtener la conversión real de los moriscos de su diócesis, que expondría en 1595 en carta a Felipe II[27], sobre la base de mejorar la formación, selección y retribución del clero destinado a las "aljamas" (término con el que significativamente denominaba a los pueblos de cristianos nuevos, con lo que dejaba fuera de dudas el verdadero carácter de los mismos), la apertura en todas ellas de escuelas dominicales de obligada asistencia para niños y adultos, y la dignificación del culto. En lugares como Monóvar, donde existía una minoría de cristianos viejos, refería el prelado: "...Es necesario que vivan mezclados para que el trato y compañía les haga practicar [a los moriscos] la religión [cristiana]".

En lo demás, sugería que se les prohibiera sus atuendos peculiares, sus tradiciones ancestrales, y en particular el uso de la lengua árabe (pena de "...dos reales cada vez que hablen algarabía"). En contrapartida debería protegérseles de toda vejación o atropello por parte de los cristianos viejos, incluidos los abusos de los respectivos señores, que ellos soportaban de buen grado con tal de que les permitieran mantenerse en sus creencias y costumbres.

Habiendo obtenido Esteve autorización real para su proyecto, lo perfiló dos años más tarde en una reforma parroquial que, con el asentimiento de Roma, no tardó en llevar a la práctica. En lo que a Monóvar concierne asignó al mantenimiento de la fábrica y culto parroquiales los bienes de la antigua mezquita, y designó rector titular residente, quien debería ser instalado en casa rectoral edificada de nueva planta. Dado que la señoría no se avino a recortar su participación en los diezmos para incrementar el salario del cura, el prelado descargó sobre los feligreses esa obligación. A tal fin impuso la obligatoriedad de satisfacer primicias por la totalidad de los frutos recolectados, rebaños, animales domésticos y restantes ingresos, entendiendo ser aquellas "...debidas al párroco por derecho divino"[28].

---

26. J.B. VILAR, «Las *Ordinaçiones* del obispo Tomás Dassio, un intento de asimilación de los Moriscos de la diócesis de Orihuela», *Les Morisques et leur temps*, CNRS, Paris, 1983, pp. 383-410.

27. P. BORONAT, *op. cit.*, II (apéndice).

28. *Erección de Curatos...*

El segundo sínodo oriolano, celebrado en 1600, todavía durante el pontificado de Esteve, ratificó estos acuerdos[29], cuya vigencia sin embargo fue escasa. El edicto de general expulsión de los moriscos –22 de septiembre de 1609– en lo que a Monóvar se refiere tuvo efecto fulminante. Fue cumplido a finales del mes siguiente, en que se procedió al embarque en Alicante de 250 familias de esta procedencia[30]. Según un informe del obispo de Orihuela, quedaron en la villa solamente 30 casas pobladas[31], lo que da idea de la magnitud de los efectos sobre la misma del decreto de expulsión, auténtica catástrofe demográfica y económica sin parangón en la historia de esta localidad. Los deportados fueron llevados al enclave español de Orán, desde donde pasaron a diferentes puntos de la inmediata Regencia turca de Argel.

Dos años más tarde doña Ana de Portugal y Silva, por entonces titular de la baronía de Monóvar, daba una carta puebla para proceder a la repoblación de la misma[32]. Dada la escasez de potenciales pobladores y las condiciones de repoblación previstas en la Carta, no excesivamente generosas, los frutos de la misma resultaron más bien modestos. Baste decir que a mediados del siglo XVII (1646) Monóvar contaba apenas con 167 vecinos[33], unos 750 habitantes, algo más de la mitad de su censo en vísperas de la expulsión de los moriscos.

* * *

En el Archivo Histórico Nacional, sección Inquisición, legajo 2.022[1], se contienen, entre otras, las causas vistas en el Tribunal inquisitorial de Murcia, correspondientes al período comprendido entre diciembre de 1591 y noviembre del siguiente año. Entre ellas la sustanciada a cierto Juan Mañai.

Era éste un morisco, vecino de Monóvar y muy anciano (declaró tener... ¡noventa años!, edad acaso exagerada dada la corta esperanza de vida en la época, buscando obtener así trato más indulgente), y cuya profesión no consta. De la lectura de la causa se infiere sin embargo tratarse de persona acomodada, al parecer almacenista, comerciante, tendero o carretero, por figurar su domicilio entre los visitados regularmente por agentes fiscales para

29. *Synodus oriolana/secunda/sub santiss./D.N. Clemente VIII./Regnante Potentissimo Philippo III/Rege nostro Catholico celebrata. A Rev. D.D. Josepho Stephano/Episcopo Oriolano.* Kal. octub./MDC./ Murciae. Apud viduan Philippi Teruel. (s.a.), pp. 28-30.

30. H. LAPEYRE, *op. cit*, p. 71.

31. *Ibídem*, p. 82.

32. *Carta de población y Capítulos para su gobierno de la Villa y Baronía de Monóvar, 1611*, Caja de Ahorros Provincial de Alicante, Alicante, 1977 (n.º 10 de *Papeles Alicantinos)*.

33. H. LAPEYRE, *op. cit.*, p. 111. Vid. a su vez R. BELANDO CARBONELL y G. SÁNCHEZ RECIO, «Monover, una villa de señorío en el siglo XVII», *Item. Revista de Ciencias Humanas*, 3, pp. 23-40. Sobre el contexto general de la repoblación valenciana tras la deportación de moriscos existen diferentes estudios a partir del de J.R. TORRES MORERA, «Repoblación del reino de Valencia después de la expulsión de los moriscos», *Saitabi*, XVI (1966), pp. 121-148.

comprobar que no ocultase en el mismo mercancías vedadas. Contaba con bienes propios y arraigo en la villa. También con cierta cultura, por cuanto tenía una pequeña biblioteca en casa y hablaba y escribía la lengua árabe, lo que hace presumible que poseyera igual dominio del valenciano, lengua usual en la localidad, y acaso también del castellano, muy utilizado por los moriscos de la gobernación de Orihuela por sus frecuentes conexiones y tratos con los granadinos inmigrados y con sus correligionarios de Murcia.

Mañai presentaba notorios antecedentes heterodoxos. Así lo evidencia el que, en su día, fuese uno de los que se acogieron al edicto de gracia dado para los moriscos islamizantes del reino de Valencia, de forma que "...fue reconçiliado por cosas que confesó haber hecho de la secta de los moros, y con intençión de moro, y hizo la abjuraçión de los otros reconçiliados"[34].

Un tiempo después fue denunciado por cuatro testigos en el sentido de que, habiendo sido practicado en su casa un registro rutinario por los agentes fiscales de la Generalitat, según era normativo en el reino valenciano, para ver si detectaban mercancías no declaradas o algún otro fraude, "...hallaron que su muger llevaba a esconder un capaço de libros escritos en arábigo, y se los tomaron las guardas, y los entregaron al comisario [local] del Santo Oficio"[35].

De cuanto acontenció después da noticia el texto de referencia. El comisario remitió los libros intervenidos al Tribunal inquisitorial de Murcia, en cuya jurisdicción se hallaba la villa de Monóvar desde la creación de aquél en 1488, así como el restante territorio de la gobernación de Orihuela[36].

Examinados los libros, "...se hallaron todos ellos ser del Alcorán de Mahoma, y donde se enseñaban sus ritos y çeremonias muy particularmente"[37]. Ello sintoniza con la reputación que tenían los moriscos de Monóvar, y los de la cuenca del Vinalopó en general, de ser criptomusulmanes muy observantes[38], ya que a diferencia de los de otros lugares, que se regían preferentemente por costumbres y por tradiciones orales, éstos lo hacían siguiendo los preceptos consignados en libros celosamente ocultados, de los que circulaban clandestinamente copias en árabe y en lengua vulgar aljamiada.

---

34. AHN. Inquisición, leg. 2.022[1]: *Relación de causas que se han despachado en el Santo Oficio de la Inquisición de Murcia, desde ocho de diciembre del año noventa y uno, hasta fin de noviembre de este año de 1592: De los reconciliados por cosas de la secta de Mahoma*, f. 4v.

35. *Ibídem*.

36. J. CONTRERAS y J.P. DEDIEU, «Geografía de la Inquisición española. La formación de distritos, 1470-1820», *Hispania*, 144 (1980), pp. 71-81.

37. Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, leg. 2.022[1]: *Relación...*, fols. 4v-5v.

38. J.B. VILAR, *Los siglos XIV y XV en Orihuela*, CAM, Murcia, 1977, p. 352 (t. III de J.B. VILAR, *Historia...*); id., «La rebelión y dispersión de los moriscos...».

Se comprende el empeño de sínodos y obispos de erradicar la utilización del árabe entre los nuevos convertidos, y en particular en localizar y recoger los libros arábigos: "...mandamos –dispone el mitrado Dassio en sus *Ordinaçiones*[39]– que todos los que tuvieren libros de alcorán o secta de mahoma, o de otras çeremonias moriscas, los lleven y traygan ante nos o nuestro provisor so pena que seran castigados".

Este acuerdo contaba, entre otros precedentes, con varios similares emitidos por el sínodo valenciano reunido por el mitrado Jorge de Austria en fecha indeterminada, si bien R. Benítez y E. Císcar[40] lo sitúan en 1540, y en la redacción de cuyas actas intervino muy activamente Antonio Ramírez de Haro, obispo de Segovia, y uno de los comisarios destacados en tierras de Valencia por el inquisidor general Manrique. También en los acuerdos de otro sínodo valenciano posterior, el de 1565, presidido y coordinado por el arzobispo Martín Pérez de Ayala[41], asamblea que, a su vez, no dejó de beneficiarse de la experiencia acumulada en el sínodo de Guadix de 1554[42], reunido por el propio Ayala a su paso por la sede andaluza.

Más inmediatos cronológica y geográficamente al asunto Mañai fueron los acuerdos adoptados al respecto en el ya mencionado sínodo celebrado en Orihuela en 1569 bajo los auspicios del obispo Gallo de Andrada, en que fue concedida considerable atención a la problemática morisca heredada de la época en que el territorio perteneció a la mitra de Cartagena[43]. Cabe reseñar, a su vez, las *Ordenanzas* del mitrado A. González Gallego, y una *Instrucción* sinodial cartaginense, ambas de 1571[44], acuerdos ambos referidos más a los granadinos inmigrados que a los moriscos de la tierra.

---

39. Cfr. J.B. VILAR, «Las *Ordinaçiones*...», p. 408.

40. «La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos», en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid, 1979, IV, p. 268. A su vez véase de R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «Un plan para la aculturación de los Moriscos Valencianos: *Les Ordinacions* de Ramirez de Haro (1540)», *Les Morisques et leur temps*, CNRS, París, 1983, pp. 125-157; id., «Proyectos de aculturación y resistencia morisca en Valencia: de Tomás de Villanueva a Juan de Ribera», en A. TEMIMI (coord.), *Religión, Identité et sources documentaires sur les morisques Andalous*, ISD, Tunis, 1984, I, pp. 53-65; id., «L'Eglise et les Morisques», en L. CARDAILLAC, *Les Morisques et l'Inquisition*, PUBLISUD, París, 1990, pp. 65-80.

41. CONCILIUM PRO/VINCIAE VA/LENTINUM./ Celebratu anno MDLXV, Oficina Ioannis Mey, Valentiae, 1566, p. 183. Sobre la figura y obra de Ayala véase nota 40 supra. También: R. GARCÍA CÁRCEL, «Estudio crítico del *catecismo* de Ribera-Ayala», en *Les Morisques et leur temps*..., pp. 159-168.

42. A. GALLEGO BURÍN y A. GAMIR SANDOVAL, *Los moriscos del reino de Granada, según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1968, pp. 33-126.

43. Véase nota 25 supra.

44. J.B. VILAR, «Un intento de aculturación de los granadinos internados en Murcia y su reino. Ordenanzas del obispo A. González Gallego e Instrucción sinodial cartaginense de 1571», en A. TEMIMI (coord.), *Religion, identité et sources*...., II, pp. 167-187.

El Tribunal de Murcia anduvo diligente en el caso Mañai, sin tener con el reo el menor miramiento. Ello no era de extrañar habida cuenta el rigor que los pesquisidores murcianos solían usar en las causas relacionadas con Orihuela y su gobernación, que en vano había intentado hasta el momento sacudirse la jurisdicción de aquel Tribunal, al objeto de impedir que los reos fueran sacados de su territorio para ser juzgados en Murcia y en lengua castellana[45].

En suma, "...con esta informaçión [Juan Mañai] fue preso y traido a las cárceles [murcianas]". Interrogado el acusado, y examinado a su vista el lote bibliográfico incautado, reconoció "...haberse hallado en su poder los dichos libros arábigos, y que algunos de ellos eran de la secta de Mahoma, y otros de cuentas"[46]. No obstante, intentó exculparse refiriendo "...que los dichos libros eran de su suegro, que haçía muchos años que había muerto...", táctica por lo demás bastante común en estos casos, en que los presuntos implicados solían hacer recaer toda responsabilidad en difuntos y ausentes.

Interrogado de nuevo, reconoció "...saber leer y escribir en arábigo", circunstancia que de entrada le incluía en el peligroso grupo de los depositarios y transmisores de la fe, ritos y tradiciones islámicas, a que se refieren Longás[47], Cardaillac[48] y Epalza[49], y por lo mismo especialmente sospechoso de delitos de islamismo. Por ello, si bien "...negó haber leydo en ellos, ni haber enseñado a nadie"[50], todo parecía acusarle. Como se mantuviera firme en su declaración ("...en todo el discurso del proceso perseveró en esto") e irritados los pesquisidores con lo que debían conceptuar como contumacia del reo, acordaron administrarle tormento, "...el qual se le dio", pero Mañai "...perseveró en su negativa".

No obstante la firmeza demostrada en todo momento por el acusado, al Tribunal debió parecerle que existían evidencias sobradas de culpabilidad. En consecuencia condenó al reo a salir vestido con sanbenito para oír la sentencia y abjurar *de vehementi* públicamente sus errores, bien con los otros condenados en el previsto auto a celebrar en Murcia en fecha inmediata, bien enviándole a su punto de procedencia para que lo hiciera en la iglesia de su pueblo a hora de misa mayor, según era costumbre. Al propio tiempo se le condenaba a doscientos azotes, multa de doce ducados consignados a la fá-

45. J.B. VILAR, «La rebelión y dispersión...», p. 773.

46. AHN, Inquisición, leg. 2.022[1]: *Relación...*, f. 5r.

47. *Vida religiosa de los moriscos...*

48. *Morisques et chrétiens...*

49. M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Mapfre, Madrid, 1992.

50. AHN, Inquisición, leg. 2.022[1]: *Relación...*, f. 5r. Sobre ésta y otras causas sustanciadas a moriscos en el Tribunal de Murcia, véase Archivo Diocesano de Murcia (ADM), *Instrucciones y cartas acordadas, antiguas y modernas, del Santo Oficio [de Murcia]* s.f.

brica del templo parroquial de San Juan Bautista de Monóvar, y a dos años de destierro de su villa natal.

Dura sentencia para un anciano en el final de sus días, que contrasta con la indulgencia usada en general por el Tribunal de Murcia con los moriscos[51]. Una indulgencia reservada sin embargo al morisco iletrado e ignorante, convicto de rutinarias prácticas ancestrales, que no a quienes conocían la lengua árabe y poseían libros en ese idioma, tratados como inductores a la apostasía, y por tanto equiparados a los odiados judaizantes y a los no menos aborrecidos disidentes protestantes.

* * *

APÉNDICE DOCUMENTAL

Juan Mañai, morisco, veçino de la Villa de Monobar, de edad de nobenta años. Este, en tiempo que hubo edicto de graçia para los moriscos del Reino de Valençia, fue reconçiliado por cosas que confesó haber hecho de la secta de los moros, y con intención de moro, y hizo la abjuraçión de los otros reconçiliados. Después de lo qual, el reo fue testificado con quatro testigos, de que buscándole la casa las guardas del general, que es cierto derecho del reyno de Valençia, para ver si hallaban algún fraude en su casa, de lo que tocaba al derecho, hallaron que su muger llebaba a esconder un capaço de libros escritos en arábigo, y se los tomaron las guardas, y los entregaron al comisario.

El qual los embió al Santo Oficio, donde se interpretaron, y se hallaron todos ellos ser del Alcorán de Mahoma, y donde se enseñaban sus ritos y çeremonias muy particularmente. Con esta informaçión fue preso y traido a las cárceles. Y él confesó haberse hallado en su poder los dichos libros arábigos, y que algunos de ellos eran de la secta de Mahoma, y otros de quentas, y que los dichos libros eran de su suegro, que haçía muchos años que había muerto, los quales reconoçió.

Negó haber leydo en ellos, ni haber enseñado a nadie, aunque declaró saber leer y escribir arábigo, y en todo el discurso del proçesso perseueró en esto. Y se votó a tormento, el qual se le dio, y perseueró en su negativa. Votóse a que este reo saliese al auto, o a una yglesia, a oir su sentençia en forma de penitente y que abjurase de *behementi*, y que se le diesen dosçientos azotes, y desterrado de la Villa de Monobar por dos años, y condenado en doçe ducados para la fábrica de la iglesia de Monobar. Executose.

AHN, Sección Inquisición, leg. 2.022[1], fols. 4v-5r: *Relación de las causas que se han despachado en el Santo Oficio de la Inquisición de Murcia, desde ocho de diciembre del año de noventa y uno, hasta fin de noviembre de este año de 1592:* De los reconciliados por cosas de la secta de Mahoma.

---

51. J.B. VILAR, «L'Inquisition de Murcie», en *L. Cardaillac, Les Morisques et l'Inquisition*, PUBLISUD, París, 1990, pp. 241-257. [Hay traducción castellana con el título «Moriscos de la diócesis de Cartagena», recogida en el volumen misceláneo: J.B. VILAR, *Los moriscos del reino de Murcia y obispado de Orihuela*, Prólogo de M. de Epalza, R. Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1992, pp. 27-61].

RESUMEN

La tesis tradicional, según la cual los moriscos formaban una minoría iletrada, con cultura residual más oral que escrita, no puede ya sustentarse a la vista de los numerosos estudios realizados en los últimos cincuenta años, sobre todo los referidos a bibliotecas y aportaciones literarias, tanto en árabe como en castellano aljamiado.

El fortuito hallazgo en 1592, con ocasión de un registro rutinario practicado por agentes fiscales de la Generalitat de Valencia para detectar mercancías vedadas, en la casa de un mercader morisco de la villa de Monóvar de una biblioteca formada por libros "...del Alcorán de Mahoma, y donde se enseñaban sus ritos y çeremonias muy particularmente", y la circunstancia de que el propietario supiera "...leer y escribir en arábigo", es un testimonio más sobre el morisco arabófono y amante de los libros.

ABSTRACT

The traditional thesis, according to which the Moorish formed an illiterate minority, with residual culture more verbal than written, can not be sustained any more. This is clear if we keep in mind the numerous studies –mainly the ones referring to libraries and literary contributions, not only in Arabic but also in Spanish written in Arabic characters– accomplished in the last fifty years.

The fortuitous finding in 1592 of a library formed by books "... of the 'Alcorán' of Mahomet, in which his rites and ceremonies, very particularly, were taught", and the fact that the owner could "...read and write in Arabic", is another testimony of Moorish, being Arabists and lovers of books. This finding took place with occasion of a regular search practised by fiscal agents of the Generalitat of Valencia to detect restrained commodities, in the house of a Moorish merchant in the villa of Monóvar.

Sección
Textos y Contextos

EL TRATADO ASTRONÓMICO DEL *SEXAGENARIUM*: UNA APORTACIÓN MUDÉJAR VALENCIANA A LA HISTORIA DE LA CIENCIA[1]

*Maravillas Aguiar Aguilar**
*José Antonio González Marrero**

INTRODUCCIÓN: LA ESPAÑA MUDÉJAR Y LA PERVIVENCIA DE LA LENGUA ÁRABE COMO LENGUA DE COMUNICACIÓN CIENTÍFICA. LA INTRODUCCIÓN DEL *SEXAGENARIUM* EN OCCIDENTE

En los territorios de la Península Ibérica que aún eran musulmanes vivían cristianos a los que se les respetaban sus costumbres y cultos, siempre y cuando no hicieran ostentación de ello[2]. En los territorios ya conquistados por los cristianos se permitió, mediante distintos acuerdos que fueron sucediéndose en el tiempo, que los musulmanes siguieran profesando su fe. Esos musulmanes a los que se les había permitido quedarse eran los mudéjares –del árabe *mudaŷŷan*–. El *Llibre de la Çuna e Xara dels Moros*[3] atestigua la coexistencia en el antiguo reino de Valencia, y tras la conquista de este reino por Jaime I (siglo XIII), del derecho islámico y de otras normas legales como los *Furs* de Valencia, el *Fuero* de Aragón, los *Usatges* de Barcelona y la *Costum*

* Facultad de Filología. Universidad de La Laguna.

1. Los autores de este trabajo quieren agradecer de forma muy especial los comentarios, correcciones y sugerencias que los profesores Míkel de Epalza y Julio Samsó han hecho tras la lectura de sucesivos borradores, mejorando notablemente estas páginas.

2. Una visión general acerca de los mudéjares y moriscos se encuentra en M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992.

3. *Vid.* C. BARCELÓ, *Un tratado catalán de derecho islámico: El Llibre de la Çuna e Xara dels Moros*, Córdoba, 1989.

d'Espanya, sólo aplicada esta última a la tenencia de los castillos. A partir de 1329, los *Furs* de Valencia fueron implantándose como única norma jurídica cristiana, pero otorgándose al mismo tiempo al derecho islámico un respaldo legal que no había tenido antes y que mantendría hasta 1525[4]. Mediante las capitulaciones de Santa Fe (Granada, 17 de abril de 1492) los musulmanes que quisieran continuar viviendo en España podían conservar sus mezquitas con sus alminares, permitiéndose la llamada a la oración, se les respetaban sus ritos, no se les secuestrarían sus bienes habuses[5], la justicia entre musulmanes sería ejercida por cadíes y de acuerdo con el derecho islámico, los alfaquíes y ulemas podían seguir enseñando a sus fieles el dogma de la fe islámica. El arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, aprendió árabe y mandó traducir a esta lengua muchos libros para poner al alcance de los mudéjares la doctrina cristiana. Este clima de tolerancia quedó roto con la llegada a Granada en 1499 del confesor de la reina Isabel y arzobispo de Toledo, Francisco de Cisneros (1436-1517), que sustituiría al arzobispo Hernando de Talavera (m. 1507). Una quema de libros junto a la puerta de Bibarrambla fue una de sus acciones. Su política de cristianización forzosa culminó con el decreto de expulsión de mudéjares de 1501, año a partir del cual todo musulmán en territorio español debía convertirse al cristianismo o ser deportado. Los que siguieron el camino de la conversión forzosa dieron lugar a un nuevo grupo dentro de la sociedad española, los moriscos, musulmanes que habían abrazado la fe cristiana más o menos forzadamente. Aquellos musulmanes españoles que se negaron a convertirse al cristianismo fueron deportados. Un siglo después, en 1609, Felipe III dio orden de expulsar a todos los moriscos. La expulsión culminó hacia 1614 y en algunas regiones peninsulares, como la valenciana y la aragonesa, supuso una verdadera catástrofe económica, si bien el caso de estas regiones no es extensivo a toda España.

En un contexto mudéjar, no plenamente islámico, debemos encuadrar el *sexagenarium*. La presencia islámica en la transmisión y comunicación científicas durante la segunda mitad del siglo XV tiene su más vivo reflejo entre los alfaquíes valencianos[6]. En el año 1450 y procedente de El Cairo, un alfa-

4. *Ibídem*, p. X. Acerca del carácter oficial del derecho islámico en territorio valenciano véase C. BARCELÓ, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Valencia, 1984, p. 57 y ss.

5. En castellano se aceptan los términos *habús* y *habiz*, plural *habuses*. Su origen es árabe, de *ḥubus*, plural *aḥbās*. El habús o habiz era una renta procedente de fundaciones que servía para sostener mezquitas, madrasas u otras actividades islámicas de uso público.

6 *Cf.* L. GARCÍA BALLESTER, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1976, vol. I, p. 72, en la que citamos textualmente "... nos habla del vigor y autonomía científica de concretos grupos de moros valencianos, del mantenimiento de la actividad científica por parte de los alfaquíes, de la comunicación con el mundo islámico oriental y de la atención que determinados médicos y astrónomos cristianos, pertenecientes a la selecta minoría docente, prestaban a la interesante ciencia que se hacía en países como Egipto, y practicada por mudéjares del país".

quí de Paterna introdujo en Valencia un instrumento astronómico conocido con el nombre latino de *sexagenarium*[7], que tiene relación con la familia de los ecuatorios, aunque su uso resulta muy complejo[8].

El caso del *sexagenarium* es particularmente interesante ya que se trata de un instrumento utilizado por astrónomos de El Cairo y conservado en dos manuscritos[9]. También se hizo, al parecer, un pequeño comentario impreso a principios del siglo XVI. Además, se conserva actualmente en el Museo de Historia de la Ciencia de Oxford[10] un ejemplar de latón que proviene del gabinete de objetos curiosos legado, en el siglo XVIII, por el coleccionista John Pointer al St-John College de Oxford[11].

La traducción al valenciano y al latín, y quizás al italiano[12], del tratado árabe que describía dicho instrumento es uno de los últimos casos conocidos de transmisión científica a través de España[13].

EL *SEXAGENARIUM*

Tradicionalmente, la crítica considera el *sexagenarium* un instrumento de origen árabe de la familia de los ecuatorios. Es un objeto plano en forma

7. Esta relación aparece en primer lugar en E. POULLE, «Théorie des planètes et trigonométrie au XV siècle, d'après un équatoire inédit, le *sexagenarium*», *Journal des Savants*, 3 (1966), pp. 129-161, y después en varios trabajos posteriores.

8. A pesar de las presiones a las que fue sometido este alfaquí no permitió a nadie conocer el contenido de este tratado hasta su muerte. Sin duda alguna, el instrumento debía ayudarle a resolver cuestiones relacionadas con el ritual islámico, un secreto que le convenía guardar bien en la comunidad musulmana de mediados del siglo XV que residía en Valencia. Su desconfianza revela, por otro lado, la crisis de convivencia entre la minoría mudéjar y la cristiana en esta ciudad. En otra ocasión ahondaremos en dos de los grandes disturbios contra musulmanes acaecidos en Valencia, en 1391 y 1455 respectivamente.

9. *Vid.* en el tercer apartado de este estudio.

10. Objeto n.º 59.

11. *Cf.* E. POULLE, *op. cit.*, p. 133 y «Sexagenarium», en *Les instruments de la théorie des planètes selon Ptolémée: Equatoires et horlogérie planétaire du XIII au XVI siècle*, Genève-Paris, 1980, p. 419.

12. Véase L. THORNDIKE, «Sexagenarium», *Isis*, 42 (1951), pp. 130-133, donde describe el contenido de los manuscritos de París y transcribe los títulos de sus capítulos. En el mismo trabajo se sugieren dos puntos, a nuestro entender, erróneos: a) el autor creía que la versión en lengua valenciana era un texto en español (*cf.* p. 130) y b) creía posible la existencia de una versión italiana (*ibídem*), ¿quizás tras la lectura de esta frase del folio 57v del manuscrito 7416A?: "Incipit lectura sexagenarium quam Johannes bonie ex arabico in ydioma ualentinum interpretatus est et quidam **in romanam linguam omnium preclarissimam** nunc traduxit". Anteriormente, el mismo Thorndike había hecho una breve mención al *sexagenarium* en «Pre-copernican astronomical activity», *Proceedings of the American Philosophical Society*, XCIV (1950), pp. 321-326.

13. *Cf.* J. SAMSÓ, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, 1992, p. 390.

de cuarto de círculo que presenta en cada una de sus dos caras un trazado diferente. Ambos trazados se utilizaban en combinación uno con el otro. Una de las caras, ocupada por una especie de ecuatorio, viene a ser la denominada "cara planetaria" del instrumento. Dicha cara lleva un disco con quince círculos concéntricos y sobre él una regleta móvil. La otra cara del *sexagenarium* lleva inscrito un cuadrante de senos[14]. Veamos separadamente cada uno de estos componentes.

El ecuatorio[15]

Etimológicamente el término ecuatorio proviene de la palabra latina *equatorium*, del verbo latino *equare*[16]. Este verbo tenía durante la Edad Media entre sus acepciones la de "calcular la ecuación de un planeta", es decir, calcular la corrección que debe aplicarse a las coordenadas angulares medias del planeta para conocer su longitud verdadera. La lengua árabe utilizó generalmente en su terminología astronómica medieval el verbo *taʿaddala* con la misma acepción y la palabra *taʿdīl* con la significación de "ecuación".

El ecuatorio es un instrumento plano construido para reproducir gráficamente el movimiento de los planetas. Mediante el uso del ecuatorio se evitaba tener que realizar una serie de cálculos largos y complicados. El ecuatorio es pues un modelo planetario a escala que permite resolver un problema concreto, el cálculo de la ecuación de un planeta, de aplicación fundamentalmente didáctica y astrológica.

Ptolomeo evidencia de forma implícita en sus *Tablas manuales* la existencia de instrumentos planetarios que reproducían geométricamente la posición real de los planetas. Pero estos instrumentos planetarios tenían una finalidad distinta a la que tenían los ecuatorios propiamente dichos, ya que servían para mostrar la mecánica celeste y no para calcular la ecuación de los planetas. Estos últimos aparecieron por vez primera en al-Andalus. Frente al pequeño número de ejemplares que se han conservado hasta nuestros días, tenemos un gran número de tratados que describen cómo se fabrica el ecuatorio y cómo se utiliza. Los tratados sobre el ecuatorio más antiguos que se

14. El único ejemplar que, según Poulle, existe de *sexagenarium*, se conserva actualmente en el Museo de Historia de la Ciencia de Oxford.

15. *Vid.* E. Poulle, *Les instruments de la théorie des planètes selon Ptolémée: Equatoires et Horlogerie Planétaire du XIII^e au XVI^e siècle*, 2 vols., Genève-Paris, 1980. La última monografía aparecida dedicada a los ecuatorios andalusíes es de M. Comes, *Ecuatorios andalusíes. Ibn al-Samḥ, al-Zarqālluh y Abū-l-Ṣalt* (*Anuari de Filologia*, vol. XIII, 1990, Secció B, Número 1), Barcelona, 1991. En este apartado nos basamos en ella, especialmente en las páginas 17 a 20.

16. *Cf. Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae, 1903, vol. I, fasc. V, p. 1006 y pp. 1018-1028.

conservan son del siglo XI y XII, y sus autores fueron los astrónomos andalusíes Ibn al-Samḥ[17], Azarquiel[18] y Abū-l-Ṣalt[19].

El ecuatorio llegó probablemente a Oriente procedente de la España musulmana. Tenemos que remontarnos hasta el siglo XV para encontrar el tratado sobre el ecuatorio de al-Kāšī[20] como eslabón siguiente en la tradición árabe del instrumentro. Este tratado parece ser el último de los de su especie[21].

Mientras tanto, la Europa latina desarrolló el instrumento. Conviene reseñar la existencia ya en el siglo XIII de los ecuatorios de Campanus de Novara[22] y el de Henri Bate de Malines[23]. En el siglo XIV encontramos el tra-

---

17. Matemático y astrónomo originario de Córdoba que vivió entre 979 y 1035. Fue discípulo de otro gran astrónomo, Maslama de Madrid (m. 1008). El tratado de astrolabio de Ibn al-Samḥ está traducido y estudiado en M. VILADRICH i GRAU, *El "Kitāb al-ᶜamal bi-l-asṭurlāb" (Llibre de l'ús de l'astrolabi d'Ibn al-Samḥ). Estudi i Traducció*, Barcelona, 1986. Para el nombre, una pequeña reseña biográfica del autor y repertorio de sus obras conservadas véase C. BROCKELMMAN, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2 vols. (Weimar, 1898), Berlin, 1902, vol. I, p. 472. Reseña biobibliográfica también en M. COMES, *op. cit.*, pp. 28-29 así como el análisis del tratado del ecuatorio en pp. 32-78.

18. Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Yahyā al-Naqqāš al-Zarqālī, célebre astrónomo y constructor de instrumentos de observación astronómica, nacido *ca.* 1030. Desarrolló su actividad en Córdoba, ciudad donde murió el 15 de octubre de 1100. La forma castellana de su nombre que se acepta generalmente es Azarquiel. Sobre Azarquiel hay abundante bibliografía. Véase especialmente J.M. MILLAS VALLICROSA, *Estudios sobre Azarquiel*, Madrid-Granada, 1943-1950. Los últimos estudios realizados relativos a algunos de sus instrumentos son R. PUIG, *Al-šakkāziyya*. Edición, traducción y estudio por..., Barcelona, 1986 y R. PUIG AGUILAR, *Los tratados de construcción y uso de la azafea de Azarquiel*, Madrid, 1987. Sobre su tratado acerca del ecuatorio véase M. COMES, *op. cit.*, pp. 79-138.

19. Polígrafo originario de Denia que vivió entre 1067 y 1134. Fue autor de obras de filosofía, historia, astronomía, medicina, poesía, crítica literaria, música, etc. Véase C. BROCKELMMAN, *op. cit.*, vol. I, pp. 486-487 y *Supplementband*, 3 vols., Leiden, 1937-1942, vol. I, p. 889. Un resumen de su vida y reseña de sus obras aparece en M. COMES, *op. cit.*, pp. 140-141. El estudio de su tratado del ecuatorio está en *ibídem*, pp. 143-157.

20. Ŷamšīd Giyāt al-Dīn al-Kāšī, muerto en 1429. Su tratado acerca del ecuatorio ha sido estudiado en E.S. KENNEDY, «A Fifteenth-Century Planetary Computer: al-Kāshī's "Ṭabaq al-Manāṭeq". I. Motion of the Sun and Moon in Longitude», *Isis*, 41 (1950), pp. 180-183; reimpreso en E.S. KENNEDY, *Studies in the Islamic Exact Sciences*, Beirut, 1983, pp. 452-455; y en E.S. KENNEDY, «A Fifteenth-Century Planetary Computer: al-Kāshī's "Ṭabaq al-Manāṭeq". II. Longitudes, Distances and Equations of the Planets», *Isis*, 43 (1952), pp. 42-50; reimpreso en E.S. KENNEDY, *Studies in the Islamic Exact Sciences*, Beirut, 1983, pp. 472-480; y en E.S. KENNEDY, *The Planetary Equatorium of Jamshīd Ghiyāth al-Dīn al-Kāshī*, Princeton, 1960.

21. *Cf.* M. COMES, *op. cit.*, p. 159.

22. Matemático y astrónomo de origen italiano muerto en 1296. En su *Theorica planetarum* incluía las instrucciones necesarias para construir un ecuatorio. Se trata ésta de la primera descripción de un ecuatorio en la Europa latina. La edición crítica, traducción, comentario e introducción de esta obra la realizaron F.S. Benjamin y G.J. Toomer. *Cf.* G.J. TOOMER, «Campanus of Novara», en *Dictionary of Scientific Biography*, C.C. Gillispie (ed.), 8 vols., New York, 1981 [en adelante = *DSB*], vols. 3 y 4, pp. 23-29.

23. Astrónomo originario de Malines, en la actual Bélgica. Nació en 1246 y murió ca. 1310. El ecuatorio ideado por Bate se inscribe en la tradición del de Campanus de Novara. El texto

tado de Johannes de Lineriis[24] y el de Geoffrey Chaucer[25]. Jean Fusoris[26] será el inventor de un ecuatorio que no necesitará el uso de tablas astronómicas accesorias pero el instrumento tenía el inconveniente de estar compuesto por un gran número de láminas. Este escollo fue superado por Guillaume Gilliszoon[27], a finales del siglo XV, al perfeccionar el ecuatorio de Fusoris. En la tradición occidental latina siguen apareciendo ecuatorios hasta el siglo XVII pero sin aportar novedades destacables.

La denominada cara planetaria del *sexagenarium* aporta los datos suficientes para la resolución de problemas con la otra cara, la del cuadrante de senos. En su conjunto, no constituye un instrumento de observación astronómica sino un instrumento accesorio de cálculo. El *sexagenarium* formaría parte del grupo de los ecuatorios, si bien éstos, hasta en su versión más mediocre, ofrecen soluciones mucho más sencillas que las que pueda ofrecer nuestro instrumento[28].

---

del tratado del ecuatorio de Bate es muy breve y oscuro a juicio de Poulle (*vid. infra*) y su edición fue reproducida en R.T. GUNTHER, *Astrolabes of the World*, Oxford, 1932, vol. II, pp. 368-376. Este tratado estaba, junto a un tratado de astrolabio, en la edición que Bate realizó del *De nativitatibus* de Abraham Ibn Ezra, aparecida en Venecia en 1485. Posteriormente, en 1491, aparecería una edición que contenía únicamente el *De nativitatibus* de Ezra, sin que se incluyera ni el tratado de astrolabio ni el del ecuatorio, como había ocurrido en la edición de 1485. *Cf.* E. POULLE, «Henry Bate of Malines», en *DSB*, vols. 5 y 6, pp. 272-275.

24. Johannes de Lineriis, astrónomo y matemático fallecido ca. 1355. Autor de un almanaque, de tablas astronómicas y de varios tratados de instrumentos. Entre sus obras sobre construcción y uso de instrumentos astronómicos se encuentran dos tratados acerca del ecuatorio. Uno de ellos es una adaptación del tratado de Campanus de Novara pero el otro es sensiblemente diferente. El primer tratado sobre el ecuatorio que hemos mencionado fue publicado por D.J. Price como un apéndice al tratado atribuido a Chaucer en *The Equatorie of the Planetis*, Cambridge, 1955, pp. 188-196. Pero a juicio de Poulle este trabajo necesita una revisión. El segundo tratado permanece, al parecer, inédito en los manuscritos Vaticano Urbin. lat. 1399, fols. 16-21, en el que se encuentra la explicación de los usos y construcción del instrumento, y Oxford, Digby 228, fols. 53v-54v., en el que sólo aparecen sus usos. *Cf.* E. POULLE, «John of Lignères», en *DSB*, vols. 7 y 8, pp. 122-128.

25. Autor de obras literarias entre las que descuellan sus *Canterbury tales*. Nacido y fallecido en Londres, vivió entre 1343 y 1400, y fue un buen conocedor de la literatura cortesana francesa. Escribió dos obras de tema astronómico pocos años antes de morir, *A Treatise on the Astrolabe* (1391) y *Equatorie of the Planetis* (1392). Esta última, acerca del ecuatorio, fue editada por D.J. de SOLLA PRICE, *The Equatorie of the Planetis*, Cambridge, 1955. *Cf.* D.J. de SOLLA PRICE, «Geoffrey Chaucer», en *DSB*, vols. 3 y 4, pp. 217-218.

26. Astrónomo nacido en Giramount, Francia, ca. 1365 y fallecido en 1436. *Vid.* E. POULLE, *Un constructeur d'instruments astronomiques au XV^e siècle: Jean Fusoris*, Paris, 1963.

27. Astrólogo y fabricante de relojes y de astrolabios. Su tratado acerca del ecuatorio está estudiado en E. POULLE, «L'équatoire de Guillaume Gilliszoon de Wissekerke», *Physis*, 3 (1961), pp. 223-251.

28. *Cf.* E. POULLE, «Théorie des planètes...», pp. 133 y 161.

El cuadrante de senos[29]

Entre los instrumentos astronómicos de origen islámico se encuentra el cuadrante de senos[30]. Las denominaciones más frecuentes con las que se conoce a este trazado son, en lengua árabe, *rubᶜ al-muŷayyab*, *rubᶜ al-ŷuyūb* y *rubᶜ al-dastūr*. En latín se le conoce como *quadrans canonis*, traducción literal de la expresión árabe *rubᶜ al-dastūr*, o *quadrans vetustissimus*, para distinguirlo del *quadrans vetus* –o cuadrante horario– y del *quadrans novus* –o cuadrante astrolabio–[31]. El cuadrante de senos es un trazado plano de carácter universal.

El cuadrante de senos está constituido por una red de líneas verticales y horizontales que parten de los lados rectos del cuadrante. Estas líneas forman una red parecida a la trama de una hoja de papel milimetrado moderno y son paralelas una a una a los lados rectos del cuarto de círculo. No siempre el trazado del cuadrante de senos presenta líneas equidistantes entre sí, si bien en la tradición occidental aparece, en los casos que conocemos, un trazado de líneas rectas que guardan distancias iguales entre sí. Además de esta red, un cuarto de circunferencia va desde un extremo de una de las líneas rectas hasta el extremo de la otra. Ambas rectas son de la misma magnitud ya que son por definición radios del círculo origen. Las líneas que parten de las graduaciones del cuadrante determinan una escala gráfica de senos y cosenos.

La función principal del cuadrante de senos es la de medir ángulos pero su genio reside en ofrecer la posibilidad de resolver gráficamente problemas de trigonometría plana y esférica, estos últimos por aproximación. Sirve además para realizar operaciones aritméticas sencillas.

El cuadrante de senos fue desarrollado en Bagdad en el siglo IX y se mantuvo popular en el oriente islámico durante prácticamente un milenio. Originalmente fue inventado para resolver un problema concreto, la deter-

29. Parte de esta introducción ya ha aparecido en alguno de nuestros trabajos como M. Aguiar Aguilar, «Le quadrant à sinus et la mesure du temps et de l'espace» (inédito); id., «En torno a ᶜIzz al-Dīn ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Masᶜūd (siglo XIV): vida y reseña de sus obras conocidas», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXXII (1996), pp. 187-196; id., «Las aplicaciones del cuadrante de senos en agrimensura a través de un tratado árabe oriental del siglo XIV», en *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus. Textos y Estudios IV*, C. Álvarez de Morales (ed.), Granada, 1996, pp. 93-113.

30. El repertorio más exhaustivo de instrumentos islámicos es D.A. King, «Astronomical instrumentation in the Medieval Islamic World». Esta obra se encuentra inédita por el momento y de ella conocemos el *pre-print* n.º 23 del *Institut für Geschichte der Naturwissenschaften* de la Universidad Goethe de Frankfurt am Main.

31. Véase un reciente resumen de los diferentes tipos de instrumentos de uso en astronomía en D.A. King, «Some remarks on islamic astronomical instruments», *Scientiarum Historia*, 18 (1992), pp. 5-23.

minación del tiempo en función de la altura del sol y su altura meridiana mediante una fórmula aproximada. Con el paso del tiempo fue transformándose en una especie de regla de cálculo para los astrónomos medievales[32]. El texto árabe más antiguo relativo al uso del cuadrante de senos fue compuesto en el siglo IX por Abū Ŷaᶜfar Muḥammad b. Mūsà al-Jwārizmī[33].

En el proceso de transmisión y expansión de este instrumento podemos diferenciar dos tradiciones, una islámica y otra no islámica. La tradición islámica es la más rica debido al propio origen del trazado y a la prolongada presencia del Islam en regiones del Magreb y Próximo Oriente, y también debido al frecuente uso del cuadrante de senos en astronomía aplicada a ciertas cuestiones del ritual islámico. En efecto, el cuadrante de senos aparece normalmente en el dorso de los astrolabios de factura oriental, mientras que la tradición hispánica, tanto árabe como latina, de construcción de astrolabios parece ignorarlo[34]. El cuadrante de senos es también un trazado de aparición frecuente en los cuadrantes propiamente dichos. Algunos capítulos relativos al cuadrante de senos se encuentran en una obra inédita de al-Bīrūnī[35] titulada *Kitāb fī istīᶜāb al-wuŷh al-mumkina fī ṣanᶜat al-aṣturlāb*[36]. Según Puig, de ella parecen derivar los tratados posteriores en los que se describe el uso del cuadrante de senos[37]. Por otro lado, la contribución de al-Marrākušī (m. 1262) al desarrollo de estos tratados de uso del instrumento está aún por estudiar. Puede ser útil comenzar por el apartado acerca del uso del cuadrante de senos que hay en su *Ŷāmiᶜ al-mabādi' wa-l-gayāt fī ᶜilm al-mīqāt*[38] y estudiar su *Al-Mujtaṣar fī kayfīyat al-ᶜamal bi-l-waŷh al-ŷaybī min waŷhay rubᶜ al-dustūr* (*Resumen acerca del uso de la cara del cuadrante de senos del cuadrante* dustūr)[39].

Ya del siglo XIV es la *Risāla kāfiyat al-sayb fī-l-ᶜamal bi-l-ŷayb* (*Tratado del regalo suficiente para usar el cuadrante de senos*) de la que ya nos hemos ocupado en más de una ocasión[40].

---

32. *Ibídem*, p. 17.
33. Matemático y astrónomo que desarrolló su actividad científica en Bagdad. Vivió ca. 800-847. Al final de dos tratados de astrolabio incluyó un breve apartado dedicado al cuadrante de senos que se conserva en un manuscrito árabe de la Biblioteca Nacional de Berlín (*Deutsche Staatsbibliothek*), Ahlwardt n.º 5791-5793.
34. *Cf.* R. PUIG, «Instrumentos universales en al-Andalus», en *El Legado Científico Andalusí*, Madrid, 1992, p. 70.
35. Astrónomo y matemático musulmán fallecido en 1048.
36. *Cf.* R. PUIG, «Una aportación andalusí a la difusión del cuadrante de senos», *Yād-Nāma in memoria di Alessandro Bausani*, Roma, 1991, II, pp. 79-80.
37. *Ibídem*, p. 80.
38. *Ibídem*. Según Puig, al-Marrākušī se basó en Bīrūnī.
39. Compuesto por 111 secciones y conservado en Ankara, Biblioteca *Ismail Saib*, ms. 5111. Ocupa 20 folios. Siglo VIII A.H./XIV A.D.
40. Este tratado está dedicado monográficamente a la explicación de las distintas aplicaciones del cuadrante de senos. Fue compuesto en El Cairo en el año 1393 y de él parece haberse

El cuadrante de senos es un trazado, pues, de origen islámico acerca del cual sabemos aún muy poco y acerca del cual hay un gran campo de trabajo abierto al investigador.

ESTABLECIMIENTO DEL *CORPUS* DE TEXTOS PARA LA EDICIÓN DEL TRATADO DEL *SEXAGENARIUM*

El tratado que describe el *sexagenarium* aparece recogido fundamentalmente en dos manuscritos que se conservan en la Biblioteca Nacional de París[41]. Contamos, en primer lugar, con el manuscrito 7416A. Es el testimonio que posee el mayor número de datos tanto acerca de la obra en sí misma como en torno al autor. Se trata de un misceláneo de sesenta folios divididos de la siguiente manera:

– Un texto traducido del árabe al valenciano por Johannes Bonie en 1456[42] ocupa los primeros folios con una veintena de capítulos (ff. 3r-8r)[43].

– Un texto latino que Johannes Bonie terminó de traducir el doce de marzo de 1464 (ff. 11r-57r)[44].

– Un texto que supone la traducción parcial del texto valenciano al latín (57v-59v)[45].

Estos dos últimos testimonios manuscritos parecen de la misma mano. Según las primeras líneas del manuscrito 7416A, que supone la traducción

---

conservado sólo una copia manuscrita finalizada en 1483. Esta copia se encuentra actualmente entre los fondos árabes de la Biblioteca de El Escorial, ms. n.º 918_{14}, folios 84v-106r. *Vid.* H. DERENBOURG y H.P.J. RÉNAUD, *Les manuscrits arabes de l'Escurial,* Paris, 1941, vol. II, p. 24. La edición, traducción y estudio de este tratado fue el trabajo presentado como tesis doctoral por M. Aguiar Aguilar, trabajo que se encuentra inédito. Acerca de ᶜIzz al-Dīn b. Masᶜūd, autor de este tratado de usos del cuadrante de senos, véase M. AGUIAR AGUILAR, «En torno a...». En otros trabajos, la que escribe ha dado siempre como título de este tratado *Tratado de lo suficiente de la ventaja del uso del cuadrante de senos,* y tiene que agradecer la corrección de Samsó acerca de este extremo, que sugería un título más comprensible que el que veníamos usando. Me corrijo, pues, y en principio elijo un híbrido entre mi antigua traducción y la propuesta por Samsó.

41. Acerca de la descripción de estos manuscritos puede verse E. POULLE, «Théorie des planètes...», pp. 129-132.

42. En el ms. 7416A, ff. 3v y 58v, dice que el texto se tradujo del árabe al valenciano en esta fecha. "Aquesta es la lectura del xixante trasladada de arabich en lengua vulgar l'any de la nativitat de nostro senyor Deu Iesu Christu 1456 en Paterna horta de Valencia" y "Hec est lectura sexagenarii interpretata ex arabico in linguam uulgarem ualantini ydiomatis anno predicti Domini 1456 in Paterna sic dicta uilla predicte Valentie ciuitatis".

43. "La lectura del xaxante que lo moro alfaqui...".

44. "Plurimorum uirtus ad uirum dumtaxat corpus...".

45. "Lectura sexagenarii quod sarracenus alfachi...".

incompleta del texto valenciano al latín[46], el traductor del texto árabe al valenciano es Johannes Bonie, un hombre de gran formación universitaria, maestro en artes y medicina, que pudo ser uno de los médicos del rey René[47]. Por otro lado, el *explicit* del texto latino contenido en el mismo manuscrito, folio 57r, dice igualmente que este Johannes Bonie es el autor de esta versión[48]. El testimonio manuscrito perteneció después a Oronce Fine, que vivió entre 1494 y 1555, y fue heredado tras su muerte por Antonius Mizaldus, cuya vinculación con el texto aparece dos veces[49]. Al parecer Mizaldus vivió entre los años 1510 y 1578 y fue especialista en previsiones meteorológicas y tratados de jardines.

Mucho menos es lo que sabemos del segundo manuscrito latino 10263[50]. Este testimonio ocupa un pequeño trozo que coincide con el contenido de los veinte capítulos que se conservan en el texto escrito en lengua valenciana, pero no supone la traducción de este último. Junto a él está 1475 como fecha, bien de la redacción del texto o bien de la realización de la copia. Al ser un manuscrito tan corto también resulta parco a la hora de explicar los usos y las posibilidades del *sexagenarium*. Se ocupa sólo del movimiento del sol y las estrellas y deja de lado el problema de la posición de los planetas.

En cuanto a la persona que lo puso por escrito, cabe señalar la posibilidad de que pudiera deberse a Christianus Prolianus[51], ya que este texto se encuentra en el manuscrito 10263 a continuación de una explicación debida a este autor de cómo combinar los trazados del cuadrante nuevo, del *sexagenarium* y de los trazados que aparecen generalmente en el dorso del astrolabio. Posiblemente, como señala Poulle[52], se añadiera un comentario acerca del *sexagenarium* para aclarar su uso, menos conocido que los otros dos trazados que Prolianus presentaba en el dorso del astrolabio.

En torno al mismo texto poseemos un tercer documento, una impresión realizada por Jean de Guerlins en St.-Pons de Thomières, localidad del de-

46. Folio 57v: "Incipit lectura sexagenarium quam Johannes Bonie ex arabico in ydioma [sic] ualentinum interpretatus est sed quidam in romanam linguam omnium preclarissimam nunc traduxit".

47. *Cf.* el repertorio del astrólogo Symon de PHARES, *Recueil des plus célèbres astrologues et quelques hommes doctes faict par Symon de Phares du temps de Charles VIII^e*, E. Wickersheimer (ed.), Paris, 1929, p. 260.

48. Folio 57r: "Expletum fuit hoc opus per dominum magistrum Johannem de Bonia ualentinensem 12 mesis marcii 1464".

49. En los ff. 10v y 57v. En la primera ocasión reconoce: "...quod tandem hominis mors hereditarium nobis fecit" y su nombre aparece escondido bajo tachaduras, por lo que se adivina con dificultad. En la segunda, su nombre figura en el margen izquierdo como señal de propiedad.

50. En adelante, Lat. 10263. Ocupa los folios 137r-147r. La descripción de este manuscrito se encuentra en E. POULLE, «Théorie des planètes...», pp. 129-130.

51. *Ibídem*, p. 129.

52. *Ibídem*.

partamento de Hérault, Francia, en el año 1516[53]. Su autor es Bartholomeus de Solliolis, un reconocido médico e investigador[54].

Este último testimonio contiene ciento cincuenta capítulos, distribuidos en cuatro partes, que abarcan los siguientes contenidos:

a) Los relativos al movimiento del sol y las estrellas, que coincide con los apartados comprendidos en el manuscrito 7416 A, en la parte escrita en la lengua valenciana, y en el manuscrito Lat. 10263.

b) Los pertenecientes al movimiento planetario ocupan la segunda y tercera parte.

c) Los que conciernen a problemas de geometría práctica.

EL CONTENIDO DE LOS CAPÍTULOS DE LOS TRATADOS DEL *SEXAGENARIUM*

Transcribimos a continuación los títulos de los capítulos que componen cada uno de los textos que conocemos relativos al *sexagenarium*[55].

Contenido de la versión valenciana del tratado del sexagenarium (Biblioteca Nacional de París, manuscrito latino n.º 7416A, ff. 3r-8r).

La entrada tracta dels noms del instrument soes lo centre, la circunferencia, lo ffil, lo plom, la linea del lavant, la linea del ponent, les miges cordes.

Lo primer capitol es que mostra com devem pendre la altitut del sol per les horelas ho fforats ab lo plom.

Lo segon capitol tracta en conexer la miga corda del arch he larch do la miga corda.

Lo ters capitol tracta en conexer la hombra de la altitut he la altitut de la hombra.

Lo quart capitol tracta en conexer la declinacio he lo contrari.

---

53. *Vid.* Louis DESGRAVES, *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au seizième siècle,* Baden-Baden, 1979, 29e livraison (*Bibliotheca Bibliographica Aureliana,* LXXVI), *additions et corrections,* p. 119. Según este repertorio, hay un ejemplar de esta edición en París, en la Mazarina, bajo la signatura *Rés. 37975.* Por el momento, no nos ha sido posible consultar esta impresión.

54. Una nota autógrafa de Oronce Fine que presenta el manuscrito *7416 A* en el f. 10v hace mención a que Bartholomeus de Solliolis realizó su obra en 1500: "...curauit impressos Bartholomeus de Solliolis Viuariensis medicus usque ad numerum 150 in ciuitate Diui Pontii Thomerarum anno Christi 1500...".

55. Thorndike ya ofreció en su día la transcripción de los títulos o cánones de los distintos textos latinos. No hay transcripción suya publicada de los títulos de la versión valenciana. *Vid.* L. THORNDIKE, «Sexagenarium...», pp. 130-133. Nuestra transcripción añade estos últimos más algunas diferencias respecto a la lectura de Thorndike.

Lo quint capitol es conexer lo pol he la altitut del migiorns he de la declinacio.

Lo sex capitol es en conexer la rael absoluta he la altitut del diametra he la reel adobada so es la absoluta.

Lo septeme capitol es ha conexer la mixtat del creximent he la mixtat del arch.

Lo huyteme capitol es ha conexer lo pasat he lo restant del dia.

Lo noneme capitol es en conexer lo moviment de la rodo entre les oracions dels moros so es la oracio de migiorn, que la nomenen *adoactri* he laltra oracio ha nom *hatar*.

Lo deseme capitol es en conexer la amplura de la alba he apres del sol post.

Lo onzeme capitol es en conexer la amplura del lavant.

Lo dozeme capitol es en concexer la altitut que no ha en ella dita altitut azimuts.

Lo trezeme capitol es en conexer los azimuts.

Lo quatorseme capitol es en conexer lo azimuth per a *mecha*.

Lo quizema capitol es en conexer les quatre parts del mon com les trauras a la part de *mecha*.

Lo sexzeme capitol es en conexer les absencions del sercle dret ho oblit.

Lo deseteme capitol es en conexer la hobra de la stela he hobrar ab la stella.

Lo dishuyteme capitol es en conexer lo stament de la stella en temps sabut.

Lo desenoneme capitol es en conexer tota alitut sobre la terra.

Lo vinteme capitol es en conexer la amplura dels rius ho ffondura de pous.

Contenido de la traducción latina inacabada de la versión valenciana del tratado del sexagenarium (Biblioteca Nacional de París, manuscrito latino n.º 7416A, ff. 57v-59v)[56].

Ingressus huius libri est de nominibus instrumenti et docentur, secundum centrum, circunferentia, filum, plumbum, linea orientis, linea occidentis et medie corde.

Primum caput docet quomodo capienda est solis altitudo per auriculas instrumenti aut foramina cum filo in quo plumbum est.

Secundum caput docet mediam cordam ex arcu et arcum ex media corda.

56. *Ibídem*, p. 132.

Tertium caput umbram ex altitudine docet et altitudinem ex umbra demostrat.

Quartum caput docet cognoscere declinationem et econtrario.

Quintum caput polum docet et declinationis altitudinem in meridie.

Sextum docet absolutam radicem et diametri altitudinem atque radicem equatam.

Septimum eius caput docet augmenti medietatem et arcus medietatem.

Octauum caput docet transactam diem partem et futuram.

Nonum autem caput cognoscit motum rote inter serracenorum orationes hoc est inter orationem meridiei que ab eis nuncupatur *adohari* et alia dicitur *athar.*

Decimum enim caput docet crepusculum matutinum et uespertinum.

Undecimum caput manifestat nobis latitudinem orientis.

Duodecimum caput est [*ad*][57] cognoscendum altitudinem que in dicta altitudine [*azimuth*][58] non habet.

Caput 13 manifestat nobis *azimuths.*

Caput autem 14 docet cognoscere *azimuth* versus Mecam.

Quintum decimum enim caput docet quatuor mundi plagas quomodo eas duces ad partes Mesce.

Caput 16 docet ascensiones rectas aut obliquas signorum.

Caput 17 manifestat operationem per stellam fabricandam.

Caput 18 est ad cognoscendum statum stelle in tempore scito.

Caput 19 docet quamcumque altitudinem supra terram.

Caput 20 et ultimum manifestat nobis latitudinem fluuiorum atque puteorum profunditatem.

Contenido de la versión latina en veinticinco capítulos (Biblioteca Nacional de París, manuscrito latino n.° 10263, ff. 141v-147r)[59].

Canon secundus[60], de corda recta uersa aut media et eorum sagitta cognoscenda.

Canon tertius, de uero loco solis inuestigando.

Canon quartus, de declinatione cuiuslibet gradus zodiaci ab equatore.

Canon quintus, de altitudine solis in meridie inuenienda.

---

57. Suponemos que antes de *cognoscendum* debe aparecer la preposición *ad* aunque no aparezca en el manuscrito.

58. Suponemos de igual forma que debe entenderse que falta la palabra *azimuth.*

59. *Vid.* L. THORNDIKE, «Sexagenarium...», p. 133.

60. El capítulo primero no tiene título y consiste en unas breves líneas que describen el instrumento.

Canon sextus, si arcum diurnum et nocturnum gradu zodiaci cuiuscumque uelis inuestigare.

Canon septimus, de distancia horarum equalium a meridie similiter et magnalium cognoscendo.

Canon octauus, de horis preteritis ab ortu solis equalium uel inequalium demonstrandis.

Canon decimus, de altitudine uel per horas ostendere.

Canon undecimus, de horis inequalibus ad equales reducere.

Canon 12, de ascensionibus signorum in circulo recto inuestigandis.

Canon 13, de signorum ascensionibus in circulo obliquo precise.

Canon 14, de quantitatis zodiaci ascendentis cum circulo recto inuenienda.

Canon 15, de quantitate zodiaci que simul cum equinoxiali ascendit in spera obliqua habenda.

Canon 16, de gradu ascendentis et principia quatuor domorum inueniendis.

Canon 17, de gradibus ascendentis inuenire

Canon 18, de principiis 12 domorum habendis.

Canon 19, de latitudine ortus et occaus solis inuenienda.

Canon 20, de arcu horarum ab ortu solis in circulo zenith inueniendo.

Canon 21, de noticia partis azimuth solis cuiuscumque hore in quartis sole in septentrionalibus signis existente.

Canon 22, est istud de parte azimuth cuiuscumque hore in meridionalibus.

Canon 23, de latitudine habenda cuiusque stelle fixe in celo.

Canon 24, de declinationibus fixarum stellarum et eorumdem maioribus altitudinibus cognoscendis.

Canon 25, de arcus nocturnus unicuiusque stelle manifestatione.

Contenido de la versión latina de cuarenta y seis capítulos repartidos en cinco partes (Biblioteca Nacional de París, manuscrito latino nº 7416A, ff. 1r-57r).

Prime partis

Capitulum primum, tam instrumenti quam partium eiusdem.

Capitulum secundum, de arcuum cordarumque et sagitarum inuencione.

Capitulum tertium, ad inueniendum altitudinem stellarum atque aliarum rerum.

Capitulum quartum, de loco solis uero inueniendo cum hoc instrumento.

Capitulum quintum, ad habendum declinacionem solis ab equinocciali.

Capitulum sextum, de equacione diametri habenda.

Capitulum septimum, de noticia arcus diei et noctis.

Capitulum octauum, de altitudine solis in meridie habenda.

Capitulum nouenum, ad sciendum horas tam equales quam inequales.

Capitulum decimum, de altitudine solis per horas habenda.

Capitulum undecimum, de modo inueniendi azimuth solis in orizonte.

Capitulum duodecimum, ad sciendum tempus per quod sol stat in qualibus quartarum principalium.

Capitulum 13, ad sciendum partem azimuth solis in qualibet quartarum principalium in diebus maioribus suis noctibus.

Capitulum 14, ad sciendum partem azimuth solis in diebus minoribus suis noctibus.

Capitulum 15, ad sciendum ascensiones signorum in circulo recto.

Capitulum 16, de noticia ascensionis signorum in circulo obliquo.

Capitulum 17, de noticia gradu zodiaci qui conditur cum aliqua parte equinocciali tam in recta quam in spera obliqua.

Capitulum 18, de noticia ascendentis gradus qui principium est prime domus.

Capitulum 19, de noticia principiorum aliarum domorum a prima.

Capitulum 20, ad sciendum tantum principia quatuor domorum principalium.

Capitulum 21, de habenda declinatione uniuscuiusque stelle ab equinocciali.

Capitulum 22, de noticia arcus uniuscuiusque stelle habenda.

Capitulum 23, de noticia hore ascensus uniuscuiusque stelle.

Capitulum 24, ad sciendum horas in nocte cum stellarum fixarum.

Secunde partis

Capitulum primum, de modo faciendi dorsum huius instrumenti.

Capitulum secundum, de modo operandi per dorsum huius instrumenti.

Capitulum tertium, de modo equacionis octaue spere ex augium habenda.

Capitulum quartum, de noticia eorum que presupponuntur ad equationes 7 sperarum inferiorum habenda.

Capitulum quintum, de noticia equacionis centri in tribus superioribus et uenere habenda.

Capitulum septimum[61], de noticia equationis centri in luna habenda.

61. Falta el capítulo sexto. Thorndike suponía que el comienzo de dicho capítulo había que situarlo dentro del texto en el f. 34v.

Capitulum octauum, de noticia equationis argumenti in omnibus planetis postquam in sole habenda.

Incipit tertia pars de noticia umbrarum

Capitulum primum, de noticia punctorum umbre tam recte quam uerse habenda.

Capitulum secundum, de noticia compositionis zelindi habenda.

Capitulum tertium, de notica compositionis horarum horalogii habenda.

Capitulum quartum, de noticia compositionis horologii in plano habentis solum rectum habenda.

Capitulum quintum, de noticia compositionis horologii in plano habenti filum obliquum.

Capitulum sextum, de noticia compositionis horologii quod sub fforma anuli ponitur habenda.

Capitulum septimum, de noticia mensure altitudinis rei per umbram habenda.

Incipit quarta pars de operationibus geometricis

Capitulum primum, de noticia mensurarum in rebus accesibilibus habenda.

Capitulum secundum, de noticia mensurarum in rebus inaccesibilibus habenda.

Incipit quinta pars de operationibus arismeticis

Capitulum primum, de quibusdam presuppositis ad huius operationes.

Capitulum secundum, de noticia multiplicationis habenda.

Capitulum tertium, de noticia diuisionis habenda.

Capitulum quartum, de noticia inuentionis numeros in aliqua proportione habenda.

Capitulum quintum, de noticia inuentionis radicem quadratam in numeris.

CONCLUSIONES

Este trabajo supone, en primer lugar, un acercamiento previo a la bibliografía relativa al *sexagenarium*, que es muy escasa y reiterativa, tomando como punto de partida el estudio que Poulle realizó en 1966. Se trata de un extenso artículo en el que ofrecía algunos datos en relación a la historia de los manuscritos y un análisis del uso del instrumento.

También hemos hecho un primer acercamiento a los manuscritos conservados relativos al tratado del *sexagenarium*, primero a través de microfilmes y después de forma directa en París.

Nuestro principal objetivo, del que estas páginas son un avance, es la edición de los manuscritos que contienen el tratado del *sexagenarium*, debido fundamentalmente a dos circunstancias: al hecho de que los trabajos posteriores al de Poulle no contengan aportaciones nuevas, y a que no se haya llevado a cabo hasta la fecha la confrontación de los manuscritos de la Biblioteca Nacional de París con la finalidad de editarlos convenientemente.

Asimismo, tras una primera lectura y transcripción de la versión valenciana y de la latina breve, contenidas ambas en el manuscrito 7416A, creemos que es necesario hacer las siguientes precisiones:

1. El título del tratado árabe del *sexagenarium* no es *Archycala Ali*, como se entiende por la transcripción que Poulle hizo de la nota que escribió Mizaldus en el primer folio del texto del manuscrito 7416A[62]. Debe entenderse, tal y como señalan los diferentes textos de este misceláneo –el valenciano y su versión latina incompleta, y el texto latino completo– que el tratado árabe del *sexagenarium* es mencionado como *la risāla de ᶜAlī*, "el tratado de ᶜAlí". Otra cuestión es el problema de identificar a ese ᶜAlī y a su *risāla*, aspecto éste que no vamos a tocar aquí.

2. Al hilo de esto, creemos que la denominación de *sexagenarium* para el instrumento sobre cuyos usos versan los distintos tratados podría provenir de la traducción del árabe *sittīnī*, adjetivo que en ocasiones se encuentra para hacer referencia al cuadrante de senos *sexagesimal*. En efecto, la versión valenciana del tratado del *sexagenarium* parece simplemente una traducción de un tratado árabe breve sobre los usos del cuadrante de senos. En ningún momento se hace mención en esta versión a la llamada "cara planetaria". Obviamente, lo mismo ocurre con su traducción latina inacabada. Pensamos que habría que entender que el "tratado del *sexagenarium*" es sencillamente un "tratado de usos del cuadrante de senos sexagesimal", al menos en el caso de la versión valenciana y su traducción latina inacabada, que nos ha llegado de una forma interesantísima: del árabe a una lengua vernácula, el valenciano, y de ésta al latín.

62. Véase E. POULLE, «Théorie des planètes...», p. 132, nota 10, donde transcribe la nota de Mizaldus que encabeza el texto latino del manuscrito 7416A de la Biblioteca Nacional de París. Poulle transcribió el comienzo del folio 10v de este manuscrito como "Hic liber arabice uocatur **Archicala Aly**, latine Sexagenarium instrumentum". Creemos que debe leerse "Hic liber arabice uocatur **Arrhicala Aly**, latine sexagenarium instrumentum". La versión parcial en valenciano y su traducción inacabada al latín corroboran nuestra lectura, ya que dicen así: "Ye ya non lo primer libre en lo propri arabich **arricala de haly**" (ms. 7416A, f. 3v) y "et iste liber in arabico **arrichala aly**" (ms. 7416A, f. 58v). Thorndike leyó *arrhicala aly, cf.* «Sexagenarium...», p. 130.

Las cosas son distintas si analizamos el contenido de los otros dos textos latinos. Son textos con muchos más capítulos, su distribución es completamente diferente y su contenido también. Por todo ello nos preguntamos hasta qué punto podemos establecer una relación textual entre los cuatro testimonios manuscritos, y entre éstos y el instrumento de Oxford. Estimamos que los otros dos testimonios manuscritos contienen ya mezcla de otros contenidos y que quizás, tras una reclasificación, habría que considerarlos como pertenecientes a una tradición textual diferente. Los cuatro casos sí que creemos que convergen en un punto común: el cuadrante de senos. Puede que tengamos algunas respuestas tras la edición, traducción y estudio de los textos, trabajo que nos planteamos realizar a largo plazo.

3. En cualquier caso, el establecimiento del *stemma codicum* presentaría cierta dificultad ya que tenemos distintas versiones en dos lenguas diferentes –el valenciano y el latín– que no son en ningún caso copias entre sí, lo que impediría determinar los puntos divergentes que permitirían situar cada testimonio manuscrito en su lugar. No obstante, planteamos dos *stemma* hipotéticos, de los que uno –o ninguno– será el definitivo, una vez que hayamos editado la totalidad de los testimonios manuscritos. Estas hipótesis se basan en nuestro primer acercamiento a los tratados conservados acerca del *sexagenarium* y son las siguientes.

a) El *stemma codicum* podría tener, a partir de un arquetipo ω en lengua árabe, dos ramas. Una de ellas contiene primero la versión valenciana copiada en 1463 de la de Johannes Bonie de 1456, en la que se recogen sólo veinte capítulos de la obra original. De esta versión valenciana se hizo una traducción latina que no llegó a acabarse y que se detiene nada más comenzar el canon tercero.

La otra rama del *stemma* contiene la traducción completa al latín del tratado árabe hecha por Johannes Bonie en 1464. De ella podría derivar la versión latina breve de 1475 que se nos ha conservado en el manuscrito latino 10263.

ω

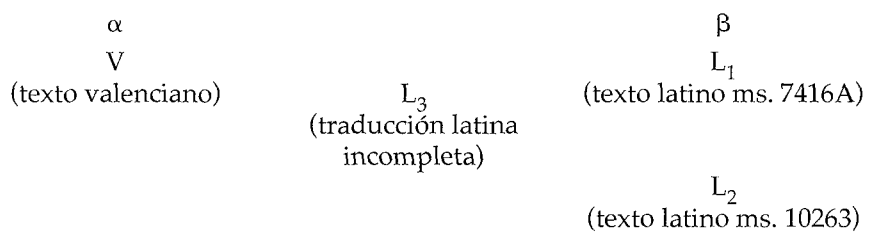
V	L_1
(texto valenciano)	(texto latino ms. 7416A)
L_3	L_2
(traducción latina incompleta)	(texto latino ms. 10263)

Se da la circunstancia de que tanto la traducción inacabada al latín de la versión valenciana –manuscrito 7416A– como la traducción completa al latín del tratado árabe de 1464 se deben a la misma mano. Por otro lado, del comienzo de la traducción al latín de la versión valenciana podría deducirse que el texto valenciano fue obra de Johannes Bonie y también que alguien

hizo una traducción al latín del tratado del *sexagenarium*, bien a partir del árabe o bien a partir del valenciano[63].

Estos tres elementos nos llevaron a proponer un segundo *stemma* hipotético, que es el siguiente.

b) El *stemma* tendría dos ramas que derivarían de un arquetipo ω en lengua árabe. Una de ellas contendría la versión valenciana de 1463, con un antecedente α de 1456, y la traducción inacabada al latín también conservada en el manuscrito 7416A. La otra rama se abriría con un antecedente latino β, no conservado y totalmente hipotético, cuya existencia imaginamos a partir de los tres elementos antes expuestos. Derivando de β tendríamos primero la versión latina completa del tratado árabe de 1464, que se encuentra en el misceláneo de sesenta folios –manuscrito 7416A– y, luego, la versión latina breve de 1475 que se nos ha conservado en el manuscrito latino 10263.



RESUMEN

Este trabajo supone un primer acercamiento a la bibliografía y a los manuscritos relativos al tratado del *sexagenarium*. Nuestro principal objetivo es la edición de dichos manuscritos debido al hecho de que los trabajos posteriores al de Poulle (1966) no contienen aportaciones nuevas. A esto se añade que no se ha llevado a cabo hasta la fecha la confrontación de los manuscritos de la *Bibliothèque Nationale* de París con la finalidad de editarlos convenientemente.

ABSTRACT

This paper is supposed to be an approach to the bibliography and manuscripts related to the *sexagenarium* treatise. Our main goal is to edit these

63. Manuscrito 7416A, f. 57v.

manuscripts since all the studies carried out after Poulle's work (1966) have not made any contribution. It should be added the fact that, up to the present, no comparison has been made of the manuscripts of the *Bibliothèque Nationale* of Paris and, for this reason, it has not been possible to edit them properly.

EL REINO NAZARÍ DE GRANADA SEGÚN UN VIAJERO MUDÉJAR ALMERIENSE: IBN AṢ-ṢABBĀḤ (M. DESPUÉS 895/1490)

Francisco Franco Sánchez[1]

INTRODUCCIÓN

En el número anterior de esta misma revista presentamos un texto interesante para el conocimiento de los mudéjares que salieron de Al-Andalus y luego tuvieron el valor de volver a sus lugares de origen, aun sabiendo que su vida bajo un gobierno cristiano distaría de ser cómoda, y teniendo conciencia también de que no serían comprendidos por muchos de sus correligionarios[2].

Ŷumaᶜa Šayja está dando a conocer paulatinamente la *riḥla* de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, conservada en el manuscrito n.º 2.295 de la Dār Al-Kutub Al-Waṭanīya de Túnez, obra titulada *Minšāb al-ajbār wa-taḏkirat al-ajyār*[3]. Su autor, ᶜAbd Allāh Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, Al-Aṣbaḥī Al-Andalusī apenas lo conocemos por su propia obra: pertenecía a la tribu de los Qaḥṭānī(es) del sur, y de ella a la cábila de los Ṣabbāḥī(es) del Yemen; alardeando de este rancio abolengo llega a asegurar que esta cábila participó en la primera conquista de Al-Andalus[4]. Habitó en la ciudad de Almería, residiendo allí hasta después

1. Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.
2. Francisco FRANCO SÁNCHEZ, «Los mudéjares, según la *riḥla* de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ (m. después 895/1490)», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, n.º 12, Teruel-Alicante, Instituto de Estudios Turolenses / Área de Estudios Árabes Universidad de Alicante, 1995, pp. 375-391.
3. Remitimos a nuestro estudio precitado para las características del manuscrito, así como la bibliografía sobre este autor. Mención especial merece el trabajo de Ŷumaᶜa ŠAYJA, «Baᶜḍ al-maẓāhir ad-dīnīya fī riḥlat ᶜAbd Allāh Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ Al-Andalusī», *Dirāsāt Andalusīya*, n.º 12, Túnez, 1994 Juin/1415 Muḥarram, pp. 36-44, en el que dio a conocer por extenso su figura y personalidad.
4. IBN AṢ-ṢABBĀḤ, *Minšāb al-ajbār*, p. 6. Ŷ. ŠAYJA, *op. cit.*, p. 36. Ŷumaᶜa ŠAYJA, «Mamlaka Banī l-Aḥmar min jilāl *"Minšāb al-ajbār wa-taḏkirat al-ajyār"* li-ᶜAbd Allāh Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ Al-Aṣbaḥī», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes. Homenaje a María Jesús Rubiera Mata*, n.º 10-11, Alicante, 1993-1994, pp. 291-305 (pp. 1-2).

de ser tomada por Fernando, rey de Castilla, en 895/1490. Afirma que memorizó el Corán durante una estancia en La Meca que duró un año completo, siendo por ello un *ḥāfiẓ*; a lo largo de su peregrinación también aprovechó su estancia en las ciudades más importantes para aprender con los ulemas de su época. Pero sus conocimientos parecen ser desiguales, según las materias: a partir de su *riḥla* se deduce que poseía mediana cultura religiosa y notable de historia, pero utiliza una lengua y un estilo poco cuidados; hay que puntualizar que la obra fue dictada oralmente a un –hasta ahora– desconocido transcriptor[5].

El *Minšāb al-ajbār wa-taḏkirat al-ajyār* es una *riḥla ḥiŷāzīya*, o relación de su peregrinación a los Santos Lugares del Islam, obra en la que también hay grandes dosis autobiográficas. En ella hallamos multitud de perfiles de análisis sobre la sociedad andalusí y mudéjar almeriense, junto a informaciones diversas sobre las localidades y países por los que pasó.

Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ dictó su relación de viaje tras la conquista de Almería por los castellanos del rey Fernando, es decir después de 895/1490. Dice dictarla de memoria entre los 60 y los 70 años, por tener ya la vista deteriorada[6]. Como no se apunta fecha alguna para la realización del viaje, el Prof. Ŷ. Šayja se remite a los nombres de los sultanes turcos que menciona, como Murad II (que gobierna entre 824-855/1421-1451), y a los ulemas citados, como Badr Ad-Dīn Al-Balqīnī Al-Miṣrī (m. 890/1485). Se apunta finalmente la data de la década de 1450 y el principio de la de los años 60, realizando la peregrinación cuando tenía entre 20 y 30 años[7].

En espera de la edición del texto íntegro de la relación del viaje de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, Ŷ. Šayja ya ha adelantado fragmentos de la obra. Entre éstos contamos con algunos párrafos espigados de la misma. En ellos se puede atisbar el panorama que este mudéjar nos quiere presentar de un Reino de Granada que no pervive sino en su memoria[8]. De esta visión nos vamos a ocupar seguidamente.

El Reino de Granada en la obra de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ

Entre los fragmentos que han sido publicados de esta obra, nos llamaron la atención aquellos párrafos que dedica al Reino de Granada. Fueron entresacados de la obra y reunidos por Ŷ. Šayja y vieron la luz en el número

5. Ŷ. Šayja, «Baᶜḍ al-maẓāhir ...», p. 36.
6. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, *op. cit.*, p. 544.
7. *Ibídem*, p. 207 r. Ŷ. Šayja, *op. cit.*, p. 37.
8. Ŷumaᶜa Šayja, «Mamlaka Banī l-Aḥmar...», pp. 291-305.

de esta revista que se dedicó como *Homenaje a María Jesús Rubiera Mata*[9]. Hay que puntualizar, por tanto, que son fragmentos dispersos; no se trata de una larga descripción o capítulo (como el que le dedica, por ejemplo, Ibn Baṭṭūṭā) sino apuntes más o menos largos en que se habla del reino naṣrī y/o de Al-Andalus. Dos párrafos breves sobre el Reino de Granada fueron ya publicados al final del anterior artículo que dedicamos a Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, y nos sirvieron para adelantar unas primeras conclusiones.

Presentamos seguidamente la traducción de los textos sobre el "reino de los Banū l-Aḥmar" que se encuentran en la *riḥla* de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, según han sido seleccionados y publicados por Ŷ. Šayja. Se ha separado en puntos aparte para una mejor comprensión de los grupos temáticos o de sentido, y se respeta –en lo posible– la puntuación del editor.

Traducción de los textos árabes

§ 1.

«Llegué a la ciudad de Granada, que es la morada de su realeza. Es una ciudad de bellas construcciones públicas y hermosos rincones, que pende de la montaña; / (17v) *sobre ella se encuentra la Alhambra, que es la residencia del sultán. Es una ciudad generosa. En ella hay de toda clase de bienes: abundan las aguas, los sembrados, los cultivos, las huertas, las verduras y tiene muchas edificaciones; todo ello prolifera en ciudades y fortalezas. Es una capital de su reino y entre sus gentes: hay rectitud en la administración de justicia; corrección en las ventas y las compras; respetan lo recomendado y rehúsan lo reprobado. No hay*[10] *en ella nadie hambriento, ni desnudo, ni quien proteste, ni quien llore, y esto indica que reina la justicia y la benevolencia. En sus gentes reside la bondad y la piedad*[11].

De mi tristeza por la pérdida de la península de Al-Andalus me consuela –y doy gracias a Dios–, porque dejó una parte de la península de España (ŷazīrat Isbānīya) *bajo el gobierno de los musulmanes ¡Gracias a Dios!* / (18r) *Doy gracias a Dios cuando le irrita alguna de sus criaturas, ya que su clemencia, su generosidad, su liberalidad, su gracia y su misericordia, vencen a su indignación y su cólera.*

---

9. *Ibídem.*

10. En este caso, para la negación, se utiliza la partícula negativa *lā* (que requeriría un verbo) en vez de *laysa* para la negación de la existencia de algo.

11. Indica en nota el editor que en el original consta *"iṣlāḥ" "beneficencia, bondad; reparación, corrección"*, pero no justifica por qué restituye el texto como *"ṣalāḥ" "bondad, piedad, devoción"*.

Dice Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ: Cuando vi los dominios[12] *de Ibn Al-Aḥmar, afirmé: "Alabado seas, Señor de los inicios, Señor de todas las cosas. Tú eres el Dios único, no hay otro dios sino Tú", y recordé la historia de nuestro padre Adán, su salida y caída del Paraíso»*[13].

§ 2.

«Dice Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ: entré en el país, y conviví con los devotos de Dios. No vi otro mejor, ni más excelente que el territorio de Al-Andalus: quien vive en él es un bienaventurado, quien muere en él es un mártir. Ello demuestra que aquella tierra es lo último que les resta a los devotos. Sus pobladores son los últimos devotos»[14].

§ 3.

«Dice el autor –Dios se apiade de él–: No quedan reyes de los ṭabābiᶜa[15] *–que eran reyes qaḥtāníes*[16]*–, ni ḥimyaríes*[17]*, sino estos descendientes de la monarquía de Al-Andalus»*[18].

§ 4.

«Dice el autor: Entré en la ciudad de Granada –¡Dios la devuelva al Islam y triunfe en ella!–, y vi en ella bellos edificios privados, buenas construcciones públicas y ríos surcándola por medio de ella. También vi a ulemas, lectores coránicos, y a los siete jueces, cuyos nombres eran renombrados entre los viajeros.

---

12. Para referirse el Reino de Granada (y más adelante a Siria y Egipto) sólo dos veces utiliza el término *"mamlaka"*, *"reino"*. Por lo común, lo califica de *"milk Ibn Al-Aḥmar"*, o sea *"propiedad, posesiones, patrimonio, dominio,* estatal de Ibn Al-Aḥmar". P. de Alcalá lo interpreta *"eredad, milk"* (*apud* Reinhardt P. DOZY, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Leiden-París, ed. E.J. Brill / G.P. Maisonneuve et Larose, 1881, vol. II, p. 622). Lo traduciremos por *"reino"* cuando convenga al sentido, indicando adjunto el término árabe en todo caso.

13. Añade el editor a renglón seguido del texto original, y entre paréntesis, una breve glosa del texto que sigue: *"Prosigue el autor comparando la salida de Adán del paraíso y la salida de las gentes de Al-Andalus de su país"*. IBN AṢ-ṢABBĀḤ, *op. cit.*, pp. 17 r, 17 v, 18 r. Ỳ. ŠAYJA: «Mamlaka Banī l-Aḥmar...», pp. 297-298.

14. Entre paréntesis, indica el editor que prosigue el texto de la obra (texto que no copia). IBN AṢ-ṢABBĀḤ, *op. cit.*, p. 21 v. Ỳ. ŠAYJA, «Mamlaka Banī l-Aḥmar ...», p. 298.

15. Se refiere a la monarquía sudarábiga preislámica, que hunde sus orígenes en la historia mítica.

16. Descendientes de Qaḥṭān, antepasado mítico de los árabes yemeníes o del sur.

17. Descendientes de Ḥimyar, hijo de la reina de Saba, y raza de los habitantes primitivos del Yemen. Tribu árabe del sur de la península Arábiga.

18. Nuevamente, indica el editor que el texto continúa (es de suponer que con temática diferente). IBN AṢ-ṢABBĀḤ, *op. cit.*, p. 23 r. Ỳ. ŠAYJA, «Mamlaka Banī l-Aḥmar ...», p. 298.

Es una ciudad que pende de un monte –de Sierra Nevada (Ŷabal Sulayr, *sic*)*–; con un aspecto extraordinario, mira hacia el territorio enemigo; de blancas murallas, es una bella ciudad, con una corona encima de su cabeza*[19]*: es la residencia del sultán titulado "de la Alhambra",* / (30v) *que derrama desde ella agua y verdor. Es una ciudad adornada con muchos árboles, edificios privados y alcázares* (quṣūr). *Entre todo lo que encierra, en ella hay un millón de jardines, hay un millón de alcázares habitados por hombres, niños y mujeres. En tiempo de los frutos está llena de buena gente. En cada alcázar* (qaṣr) *se encuentra el canto y la música durante cinco meses, con comida, bebida, fiesta y alegría*[20].

La ciudad de Granada no tiene semejante entre todas las ciudades de Al-Andalus. Es ciudad en la que hay rectitud en toda la administación de justicia: en el almotacenazgo, en los precios, en las ventas y en las compras, tomando precauciones contra la usura, y observando lo lícito.

La ciudad / (31r) *de Granada tiene buena atmósfera y buenas aguas; se ven elegantes brocados*[21] *en hombres, niños y mujeres y son frecuentes los ricos trajes y los vestidos. Hay extensos sembrados, mucho ganado*[22]*, excelentes dehesas* (al-marᶜà), *y mucha esperanza en todos los asuntos. Quien la habita es bienaventurado, y quien es muerto en ella es un mártir.*

Es suficiente con que el enemigo la observe, para que sea sometido; suficiente es que ella combata con Satanás y con los seguidores de los ídolos para ser vencedora de los señores de las cruces, los cristianos. La ve el enemigo y se angustia. Basta con los símbolos de la opulencia del Islam que en ella han perdurado contra los adoradores de los ídolos y las cruces. Tiene ciudades y fortalezas de renombre. Hay caballería regular[23] *en las fronteras de los cristianos; están preparados con gran número de tropas y material de guerra,* / (31v) *con las espadas afiladas; están dispuestos a toda hora y en cualquier época; esperan al enemigo con los pechos distendidos y los corazones alegres. Sus algazúas son renombradas, sus estandartes difundidos y sus contraataques victoriosos. Sometieron al enemigo e hicieron triunfar la religión. Están orgullosas de ellos las capitales de los musulmanes»*[24].

---

19. La Alhambra como corona real y metafórica de Granada: lugar donde se asienta el poder; a su vez, la Alhambra circunda cual corona el monte a cuyo pie se extiende la ciudad.

20. En el original dice: "*comida, música, fiesta y alegría* (al-akl wa-ṭ-ṭarab wa-l-faraḥ wa-s-surūr)" (n. 53), mientras que el editor, suponemos que por el sentido –aunque no lo justifica– restituye: "*comida, bebida, fiesta y alegría* (wa-š-šurb wa-l-faraḥ wa-s-surūr)".

21. Interpreto "*dībāḥ*" como "*dībāŷ* brocado, tela de seda", acorde con el sentido de la frase y con la nota explicativa del editor n.º 55.

22. "*An-nasl*". Según P. de Alcalá es "*generacion como linage, genero por linage noble*", "*generacion venidera*" (*apud.* R.P. Dozy, *op. cit.*, vol. II, p. 676: "*alto linaje*"). Pero, como el término se incluye entre las riquezas de las ciudades, pensamos que se refiere a "*ganado, animal reproductor* (*nusūla*)" y por esta interpretación nos hemos inclinado.

23. "*Wa-l-juyūl al-murattaba fiṯugūr ar-rūm*": fuerzas de caballería regular, organizada, acantonada en las fronteras frente a los cristianos.

24. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, *op. cit.*, pp. 30 r, 30 v, 31 r, 31 v. Ŷ. Šayja, «Mamlaka Banī l-Aḥmar ...», pp. 298-300.

§ 5.

«*Dice el autor –Dios le bendiga–: quien quiera ver* / (32r) *a Damasco –del Šām–, que mire hacia Valencia y a Granada, y lo verá en sus aguas, sus aires, sus edificios privados y sus buenas construcciones públicas. Mi alma no se alivia cuando entro en las ciudades en que tomo residencia, si no es en la ciudad de Granada. Hay en ella muchas fortalezas, alquerías y ciudades, como en Siria. Han sido los viajeros que describieron las ciudades, quienes dijeron: "La península de Al-Andalus es sublime". Y es cierta esta afirmación suya*[25].

Afirma el autor: De los siete climas existentes, de los cinco por los que viajé[26] *no vi mejor, ni con más donaire, ni más luminoso panorama como en la tierra de Valencia, la tierra de Murcia, la tierra de Córdoba, y la tierra de Granada. Quien quiera ver* / (32v) *Siria*[27] *que mire a este país de Al-Andalus –aunque Siria sea tierra sagrada*[28]*, en ella está el lugar de reunión, y en ella está el destino–.*

El país de los Banū l-Aḥmar[29] *tiene ciudades en número comparable con Siria: como Málaga, Guadix, Baza* (Baṣṭa, *sic*) *–la casa del azafrán–, Almería –la morada de los comerciantes–, Almuñécar* (Munakab, *sic*) *–la sede de la caña dulce y del azúcar–, Málaga –la casa de la loza dorada–*[30]*, Sierra Nevada –la morada de la seda temprana–*[31]*. Debajo de ésta, la ya citada ciudad de Granada* / (33r) *es la sede de la artesanía del tejido de la tela de seda*[32] *y del tafetán*[33]*. No se ve en el país otra manufactura; es todo lo que produce su población en cuanto a artesanías. Esto semeja lo que hay en la ciudad de Granada y su reino, además de sus sembrados y su ganado.*

Se satisface con el excedente del terreno y de las regiones. Es un país en que no se interrumpe la producción de cosechas en el campo, ni de frutos, en el que sus cereales son abundantes, y sus viviendas son amplias[34]*. No hay entre ellos temor en*

---

25. Lit.: "*Y es esta verdad lo que dijeron*".
26. Lit.: "*No vi en los cinco climas* (aqālīm) *en que entré, de los siete climas* (aqālīm), ...".
27. Lit.: "*el reino* (milk) *de Šām*".
28. "*Al-arḍ al-muqaddasa*": "la tierra sagrada", si acaso, para cristianos y judíos (pues podría incluirse Jerusalén en esta región), pero en un tercer lugar para los musulmanes (tras La Meca y Medina).
29. Lit.: "*La heredad/patrimonio de los Banū l-Aḥmar*". Emplea una perífrasis para no utilizar el término "*mamlaka*", reino constituido, mientras que pone énfasis en el dominio familiar y señorial sobre el territorio de Granada.
30. Lit.: "*wa-Mālaqa, dār aḍ-ḍahab fīl-fajjār*".
31. Lit.: "*Wa-ŷabal Šulayr, dār al-ḥarīr al-miftahān*" (*sic*): *Sierra Nevada, la casa de la seda temprana.* El último término no lo hallamos en los diccionarios.
32. "*Al-ḥarīr aš-šarb*": "*una especie de seda*", R.P. Dozy, *op. cit.*, vol. I, p. 740.
33. Siguendo a R.P. Dozy (*op. cit.*, vol. I, p. 585), en vez de "*wa-z-zardaḥān*" interpreto "*wa-z-zardajāna*": "*tipo de seda fina que se parece al tafetán*".
34. Enmienda del editor, según lo pide el sentido. En la nota 80 indica que el original dice "*y sus edificios* (civiles) *son abundantes*".

los comercios (maḥall); *sin haber carestía*[35], *los hombres en sus vientres tienen hambre, sus caras son luminosas, sus cuerpos recios, y son sus corazones fieles*[36] *en la fe. No prestan oídos ni a lo falso, ni a lo imposible. Los hemos descrito con un carácter como el de los anṣār*[37]*: son jóvenes libres, combatientes*[38]*. No ven en Dios sino a un censor severo que reprocha, y no atemorizan sino a los infieles. La muerte en el ŷihād es para ellos más dulce que la miel, y más tierna que la mantequilla; reclaman la otra vida, y complacen al Señor* / (33v) *con el esfuerzo, la resolución, la determinación, la energía y el amor. Piden el favor del Clemente, el paraíso de la satisfacción, las huríes de negros ojos y el paraíso de la satisfacción (sic).*

Se asemeja el dominio de los Banū l-Aḥmar a Siria. En cada alquería hay mezquita con predicación (juṭba), *agua, y llamada a la oración, es decir, hay alminares, o sea minaretes*[39]*; en cada alquería hay un minarete que se asemeja a las torres de la costa; en cada alquería hay juṭba (sic). Alquerías y fortalezas semejan en número a las estrellas del cielo, y también a las montañas de Jerusalén. ¡Por Dios, su heredad es bendita!, es el resto de la bendición* (baraka) *que existió en la península de España* (ŷazīrat Iṣbānīya, *sic*)*; la prueba de esta bendición se encuentra en el texto coránico y en la victoria sobre el enemigo en todos los años pasados y venideros. Observa* / (34r) *si no, las numerosas batallas de nuesta época, y de época de nuestros abuelos, ¡en cuántas batallas vencimos a los enemigos! Basta con mencionar la batalla del desfiladero* (waqᶜa faŷŷ), *lo mejor de este tiempo nuestro. Esta es la mejor prueba y el mérito que la destaca*[40] *sobre los demás países. Así ocurrió en ella con una numerosa partida de cristianos y un pequeño grupo de musulmanes, como en la batalla de Guadix*[41] *–que es una capital del reino, con fertilidad, prosperidad y riquezas; en su tierra cuenta con abundancia de aguas, huertas y jardines; entre unos montes, hacia el occidente, está la ciudad de Ronda, en su alfoz tiene muchos cultivos, sembrados y ganado–.*

Dice el autor: Después de Siria y Egipto[42] *no hay en los países árabes mejor lugar para el creyente, señalado por lo religioso y lo material, sino la heredad de los*

35. Restituye el editor: "*sin haber carestía* (wa lā ŷūᶜ)", indicando que en el original consta "*y no hay reclamación* (wa lā ruŷūᶜ)" (nota 82).

36. Corrección del editor: "*y son sus corazones fieles* [en la fe] (wa-qulūbu-hum mu'mina)", en vez del original "*y* [tienen] *sus corazones convicción* (wa-qulūbu-hum ᶜaqīda)" (nota 83).

37. Los "*auxiliares*" medineses que ayudaron a Mahoma. En el original, con escaso respeto a la sintaxis árabe, dice: "*Los hemos descrito* [como se] *describe a los anṣār*" (notas 84 a 86).

38. Según Pedro de Alcalá: "*corredor del campo*" (*apud* R.P. Dozy, *op. cit.*, vol. II, p. 230: "*quien hace incursiones*"), es decir "*almogávares*".

39. Lit.: "*es decir, hay alminares* (bi-l-māḏin), [o sea] *minaretes* (ṣawāmiᶜ)"; el segundo término de la aclaración es más propio de Al-Andalus y el Mágreb.

40. Añadido del editor, según el contexto.

41. Sobre la "*Waqᶜa Wādī Āš*", "*batalla de Guadix*", *vide infra*.

42. Los cita como "*el reino de Siria* (milk Aš-Šām) *y el reino de Egipto* (milk Miṣr)".

Banū l-Aḥmar, en Al-Andalus. Con la ayuda de Dios[43], / (34v) *esto es lo que hemos resumido de las historias de la península de España*[44], *y de lo que en ella ocurrió de bueno y de malo. Pedimos a Dios nuestro Señor que sea bondadoso con la descendencia que permanece, y que extienda un velo protector sobre los fieles a la religión que están bajo la ḏimma en la citada península*[45]*; que no castigue a quien tuvo la posibilidad de salir de ella, y no salió. Que Dios no les sancione con el castigo; ciertamente, Él es liberal, generoso, indulgente, no se precipita* (*sic*), *y les salva con la bendición de la profesión islámica de fe en el 'monoteísmo'*[46] *y con la 'intención'* (niyya) *sincera en la religión de Dios y en la ley canónica* (šarīᶜa) *de Su Profeta –¡sobre él sea la paz!–*[47]*. Pedimos a Dios nuestro Señor que reúna a la comunidad* (ŷamāᶜa) *de los musulmanes en los jardines del Paraíso, con los profetas,* / (35r) *los mártires y los devotos*[48]*. Amén. ¡Oh, Señor del universo! Dios, el Altísimo, dice:*

> *"Asignamos esa Morada Postrera a quienes no quieren conducirse con altivez en la tierra, ni corromper. El buen final es para los que temen a Allāh"*»[49].

§ 6.

«*Salí del país de Al-Andalus, y ha sido descrito en sus bondades y diferencias*[50]*. ¡Dios es quien da el éxito principal!*

Nos fuimos del dominio de los Banū l-Aḥmar. Éste se extiende por una distancia de siete jornadas a lo largo, y tres a lo ancho, sin embargo, se halla bien poblado de alquerías y fortalezas. Todas sus poblaciones se hallan enfrente una de otra; no está alejada una ciudad de otra, una alquería de su vecina, una fortaleza de la otra. Todas ellas miran / (38v) *una a la otra inmediata. ¡Dios restaure el Islam hasta el día de la Resurrección!*»[51] .

---

43. Nueva incorrección sintáctica: "*Wa-bi-llāh at-tawfīq*" en vez de "*Wa-bi-t-tawfīq min Allāh*".
44. Lit: "*mā ijtiṣar-nā fī qiṣṣa ŷazīrat Iṣbānīya*" (*sic*).
45. Lit.: "*ᶜalà al-mu'minīn ad-dīn taḥta ḏ-ḏimma fil-ŷazīrat al-maḏkūra*".
46. Lit.: "*yunaŷŷī-him bi-barakat kalimat at-tawḥīd*", es decir con la bendición de la creencia en la unicidad de Allāh. La palabra "*unificación*" o "*monoteísmo*" –el tawḥid– es "Allāh", Dios único (frente a su interpretación de la Trinidad cristiana).
47. Lit.: "*Wa-niyyat al-ijlāṣ fīdīn Allāh wa-šarīᶜa Nabī-hi ᶜalay-hi s-salām*".
48. Lit.: "*Fī ŷannat an-naᶜīm maᶜa n-nabī'yīn wa-š-šuhadā' wa-ṣ-ṣāliḥīn*" (*sic*).
49. Corán, 28: 83, sigo la edición bilingüe de Julio CORTÉS, *El Corán*, Elmhurst (Nueva York), ed. Tahrike Tarsile Qur´an Inc., 1992[3], p. 382. Al final de este fragmento en árabe, Ŷ. Šayja indica de nuevo –entre paréntesis– que prosigue el texto de la obra (texto que tampoco copia, ni indica temática). IBN AṢ-ṢABBĀḤ, *op. cit.*, pp. 32 r, 32 v, 33 r, 33 v, 34 r, 34 v, 35 r. Ŷ. ŠAYJA, «Mamlaka Banī l-Aḥmar ...», pp. 300-304.
50. *Sic.* que también indica el editor. Construcción gramatical extraña, que se inicia en primera persona y continúa en tercera. Por otro lado, en las construcciones de este párrafo hay un uso general de la partícula *ᶜan* por *min*.
51. IBN AṢ-ṢABBĀḤ, *op. cit.*, pp. 38 r, 38 v. Ŷ. ŠAYJA, «Mamlaka Banī l-Aḥmar ...», pp. 304-305.

DATOS QUE APORTAN ESTOS TEXTOS

Como son grandes las incógnitas que plantea esta obra recogimos prudentemente sólo algunas conclusiones en nuestro estudio anterior sobre Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ. A la vista de los seis fragmentos de la misma que hemos traducido, se plantean bastantes interrogantes nuevos, a la par que se pueden adelantar algunas conclusiones más. Las exponemos sin ánimo de exhaustividad, a la espera de poder contar con el texto definitivo de la obra (que el prof. Ŷ. Šayja nos comunicó verbalmente que prepara).

Sobre el aspecto formal de los textos, en total son seis fragmentos en los que se trata del Reino de Granada en general, y de Al-Andalus, en ocasiones. De ellos, los epígrafes 1.° (ff. 17r-18r), 2.° (f. 21v) y 3.° (f. 23r) son relativamente cortos (el 2.° y el 3.° especialmente), y no consecutivos. En los tres el editor afirma que prosigue el texto, aunque sólo en el 1.° precisa el tema: glosando la comparación entre la expulsión de Adán del Paraíso y de los musulmanes de Al-Andalus; en los otros dos no especifica la temática del texto consecutivo. Los fragmentos 4.° (ff. 30r-31v) y 5.° (ff. 32r-35r) son prácticamente consecutivos entre sí, pues hay menos de folio y medio entre ellos. El 6.° (ff. 38r-38v) y último es breve también, e incluye una cita coránica entre su texto. Sobre el tamaño de cada folio podemos aventurar que es reducido, por el poco texto árabe que hay en cada página. No sabemos la extensión de la obra, pero como cita Ŷ. Šayja un texto del f. 544, cabe pensar en una obrita de tamaño reducido, pero muy gruesa. Es curioso que en una obra tan amplia sólo se mencione el Reino de Granada en los ff. 17 a 38, al inicio de la misma, y que –según parece– no se vuelva a hablar de él más adelante.

Temáticamente, su fragmentariedad hace que no puedan considerarse como una unidad textual. A pesar de ello, estos textos son redundantes y transmiten unas ideas convergentes: el 1.°: es una descripción elogiosa del Reino de Granada y lamento por su pérdida; 2.°: elogio de sus habitantes; 3.°: apología de su monarquía; 4.°: alabanza de la moral de sus habitantes, su economía, y su preparación frente al enemigo cristiano; 5.°: comparación elogiosa con Siria, descripción elogiosa de ciudades y producciones, justificación a los mudéjares; 6.°: partida, dimensiones de Al-Andalus y anhelo de su vuelta al Islam.

DATOS LINGÜÍSTICOS

Como no deja de resaltar Ŷ. Šayja, estos textos presentan una lengua de escasa calidad literaria, y están tan trufados de incorrecciones o dialectalismos, que ha sido necesaria una amplia labor de restitución por parte del editor; labor que se justifica cara a una correcta comprensión e interpretación del texto. Estas enmiendas y correcciones han sido puntualmente señaladas

entre paréntesis por el editor y anotadas a pie de página en sus formas diferenciales.

No disponemos de todo el texto. Es ocioso, por tanto, sacar conclusiones lingüísticas globales o absolutas. Por ello, señalamos algunas peculiaridades que se repiten insistentemente, dejando para otro lugar, o para el propio editor árabe, esta tarea lingüística. No señalamos ejemplos, sino los errores, remitiendo a las notas del texto árabe para comprobar estas peculiaridades lingüísticas:

– Gramaticalmente es un texto difícil; aunque en apariencia sencillo, hallamos buen número de incorrecciones sintácticas, que le obligan al editor a añadir partículas que garanticen una coherencia gramatical y un sentido en árabe. Algunas incorrecciones o carencias relevantes las hemos señalado en nuestra traducción. Sintácticamente, las frases suelen ser breves, enunciativas y llenas de anexiones, como si fuera lenguaje infantil, coloquialmente simple, o insuficientemente aprendido. Las partículas son los elementos sintácticos en que hallamos más errores, por omisión, o uso incorrecto[52].

– Morfológicamente, en ocasiones, hallamos un uso anómalo e irregular de los plurales, de los colectivos, o de algunos femeninos. Hay muchas irregularidades en cuanto a la ortografía del alif maqṣūra (suele escribirlo como alif final) y buena cantidad de faltas en la ortografía de los nombres de acción, de color, plurales fractos y participios[53].

– Léxicamente aparecen algunos dialectalismos del árabe magrebí, aunque no muchos; algunas de las variantes o de los errores en la ortografía de los nombres de acción podrían tener este origen[54].

– Finalmente, los verbos de existencia son suplidos por la superposición de elementos, en un esquema que muestra una deficiente comprensión del funcionamiento regular de estos verbos[55].

El que Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ haya dictado oralmente –como Ibn Baṭṭūṭa– su vida a un copista, permitiría comprender algunas circunstancias lingüísticas, que pueden ser achacables a su mal árabe, o a la incultura o impericia de su copista (muy lejos de la talla de un Ibn Ŷuzayy).

---

52. Aunque hay más ejemplos, anotamos los ya apuntados en la edición de los textos, así remitimos a las notas n.^{os} 23, 24, 26, 30, 31, 33, 34, 36, 49, 50, 52, 56, 57, 64, 65, 72, 77, 78, 84, 86, 91, 94, 95, 97, 100, 104, 106, 108, 110, 112, 115, 117, 118, 120, 121, 122, 124 y 125.

53. Como ya indicó el editor en las notas n.^{os} 20, 35, 40, 41, 45, 46, 51, 58, 61, 62, 63, 67, 75, 87, 88, 90, 93, 96, 114, 116, 123 y 126.

54. Ver las notas a la edición n.^{os} 22, 29, 37, 54, 69, 79 y 103.

55. En dos ocasiones hay un error en el tiempo del verbo *"kāna"* (notas n.^{os} 53 y 68), mientras que en otras se sustituye la forma correspondiente de *"laysa"* por la negación (*lā*) (en ocasiones + frase nominal), como señaló el editor en las notas n.^{os} 28 y 81. Otras incorreciones verbales son las señaladas en las notas n.^{os} 47, 66, 76, 82 y 85.

A la espera de un profundo estudio lingüístico sobre esta obra, se pueden avanzar tres posibles hipótesis acerca de sus incorrecciones lingüísticas: que reproducen el árabe de los mudéjares; o un árabe transcrito por un copista cuya primera lengua no ha sido ésta; o que representa la lengua de una copia moderna posterior (cuya fecha o circunstancias desconocemos), realizada por algún copista magrebí descuidado.

La lengua dista del árabe clásico, especialmente en sus aspectos sintácticos; en ocasiones parece una lengua muy moderna, influida por esquemas de las lenguas occidentales (a lo que contribuye la puntuación del editor árabe y su división en párrafos). Por otro lado, hay dos elementos a resaltar: en primer lugar, ya se ha apuntado la extrañeza que produce el uso de los verbos árabes de existencia, lejanamente árabe; a ello se une una peculiaridad sintáctica más moderna que clásica, se trata del alejamiento del esquema de la frase árabe: verbo+sujeto+circunstanciales; el que buen número de frases se inicie con los circunstanciales, seguidos por los demás elementos, no es sino un reflejo "occidental", que aparece en la lengua árabe muy al fin de la Edad Moderna[56]. Estas dos peculiaridades nos hacen pensar que nos hallamos ante una lengua árabe muy influida por sus convecinas peninsulares.

Datos cronológicos

Entre las variadas imprecisiones (o, simplemente, ausencia de datos) hay que apuntar la de una fechación en que podamos ubicar este Reino de Granada descrito. Pocos datos cronológicos poseemos relacionados con Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ; sabemos que su peregrinación la hizo hacia el final de la década de los años 1450 y el principio de la de los años 1460, teniendo entre 20 y 30 años. Con posterioridad a ello, residió en la ciudad de Almería hasta después de ser conquistada en el año 895/1490; afirma dictar su relación de viaje tras convertirse en mudéjares los habitantes de Almería, es decir después de su conquista en 895/1490 por los castellanos del rey Fernando. Dice dictarla de memoria entre los 60 y los 70 años, cuando ya tenía debilitada su vista[57]. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ viviría como mudéjar, por tanto, en Almería tras la toma de Granada de 1492[58].

Estos datos nos centran su periplo vital granadino entre el 1460-1492, prosiguiendo luego como mudéjar, posiblemente hasta después de iniciado

56. *Cfr. v.gr.* las 2.ª, 3.ª y 4.ª frases con que empieza el f. 30v o la última del 33r (antes del inicio del nuevo párrafo), por no citar sino unos ejemplos espigados entre otros muchos.

57. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, *op. cit.*, p. 544.

58. Sobre estas cronologías, remitimos a nuestro anterior artículo (pp. 376-378), en que se desarrolla la lógica deductiva que le llevó a Ŷ. Šayja a estas conclusiones.

el s. XVI[59]. Como en los anteriores textos no hay más coordenadas cronológicas que nos sirvan para precisar momentos concretos, hemos de concluir que nos describe un reino granadino atemporal, caracterizado por la imprecisión cronológica.

Únicamente dos hechos permiten aportar alguna fecha a la narración. Cuando dice que «*Basta con* [mencionar] *la batalla del desfiladero* (waqᶜa faŷŷ), *lo mejor de este tiempo nuestro. Esta es la mejor prueba y el mérito* [que la destaca] *sobre los demás países.* [Así] *ocurrió en ella con una numerosa partida de cristianos* (rūm) *y un pequeño grupo de musulmanes, como en la batalla de Guadix*». Esta *"batalla de Guadix"* a que alude sería la que venció Muḥammad VI el 19 de rabīᶜ I 763/15 de enero de 1362 en Guadix contra un ejército de Pedro I que había entrado en la vega unos meses antes; según anotó Ibn Jaldūn, los granadinos infligieron *"perdidas considerables a los cristianos"*[60]. No sabemos de otro encuentro victorioso parejo relacionado con Guadix.

Por contra, no hemos hallado cuál pudiera ser la *"batalla del desfiladero* (waqᶜa faŷŷ)", ni a qué *"faŷŷ"* (*desfiladero, garganta, hoz*) se refiere. No es muy aventurado suponer que quizás oyera mal el copista a Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ un término tan específico andalusí como *"faḥs, vega, campo de regadío"*[61], y lo transcribiera como *"faŷŷ"*, lo cual es fonéticamente posible. En tal caso, Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ rememora una de las grandes victorias nazaríes sobre los castellanos: la "batalla de la Vega (*al-faḥṣ*)" de Granada, encuentro armado celebrado el 26 de junio de 1319. Los infantes don Pedro y don Juan de Castilla lucharon contra el sultán Ismāᶜīl y su ejército y según Ibn Jaldūn "el ejército cristiano fue cortado en grupos, a la vista de Granada"; como consecuencia, perdieron los castellanos a sus gobernantes y a un numeroso ejército[62].

---

59. En este período se sucedieron los siguientes soberanos nazaríes: Saᶜd (1453.4-1462) * Yūsuf V (1462) * Saᶜd (1462-1464) * Abū l-Ḥasan ᶜAlī (1464-1482/1482-1485) * Muḥammad XII (1482/1486-1492).

60. Ver Rachel ARIÉ, *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232-1492)*, París, Éditions E. De Boccard, 1973, pp. 110-111.

61. Sobre la toponimia que ha generado, ver: Míkel de EPALZA, «La dualidad Campello-*Faḥs* en el espacio agrícola de Al-Andalus (Alicante-Castalla-Pedreguer-Madrid)», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, n.º 4, Alicante, ed. Universidad de Alicante, 1987, pp. 159-173 o «El binomi àrab-mossàrab "Al-Faḥs /El Campello", a Lleida», *Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior*, n.º 35, Barcelona, 1989, p. 32. Ahora bien, sobre la vega de Granada la mejor descripción la aporta Ibn Al-Jaṭīb en el prólogo a su *Iḥāṭa*; ver la trad. parcial de los textos de la descripción de Granada en: Francisco Javier SIMONET, *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los naseritas, sacada de los autores árabes, y seguida del texto inédito de Mohammed Ebn Aljathib*, Madrid, ed. Imprenta Nacional, 1860, 223 + 32 pp. *Cfr.* M.ª Carmen JIMÉNEZ MATA, *La Granada Islámica. Contribución a su estudio geográfico-político-administrativo a través de la toponimia*, Granada, ed. Universidad de Granada / Diputación Provincial, 1990, 330 pp.

62. Ver R. ARIÉ , *op. cit.*, pp. 96-98.

Los hechos bélicos, de 1319 y de 1362, son dos victorias, dos hitos tan importantes como para perdurar en la memoria de los granadinos más de un siglo después.

DATOS TOPONÍMICOS

I. Entre los datos toponímicos que cita Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ se pueden establecer algunos grupos. Uno primero sobre las poblaciones que cita: Granada como ciudad y como "*milk*", "heredad, herencia" de los Banū l-Aḥmar; curiosamente se nombra de este modo, en vez de "*mamlaka*", propiamente "*reino*", pero no pueden sacarse conclusiones unívocas, pues califica como "*milk Aš-Šām*" y "*milk Miṣr*" cuando habla de Siria y Egipto como países; las dos únicas veces que cita "reino" es para decir que Granada y Guadix son "*dār mamlaka*", "*una capital del reino*"[63]. Menciona además Sierra Nevada (Ŷabal Sulayr/Šulayr), la Alhambra (Al-Ḥamrā') la tierra (arḍ) de Valencia, la tierra de Murcia, la tierra de Córdoba, Málaga (Mālaqa), Guadix (Wādī Āš), Baza (Baṣṭa, *sic*), Almería (Al-Marīya), Almuñécar (Munakab, *sic*).

Fuera de Al-Andalus alude a: "Damasco del Šām", para compararla con el territorio granadino; esta semejanza se hace en cuanto a territorio muy habitado, densamente poblado ("*el país de los Banū l-Aḥmar tiene ciudades en número comparable con Siria* (milk Aš-Šām)", "*Hay en ella muchas fortalezas, alquerías y ciudades, como en Siria*") curioso es también que afirme de Aš-Šām/Siria que: "*aunque Siria* (Aš-Šām) *sea tierra sagrada, en ella está el lugar de reunión* (al-maḥšar), *y en ella está el destino*", pues es testimonio más propio de un judío o cristiano que de un musulmán. En estos párrafos también cita Jerusalén, como territorio –suponemos que– muy poblado: "*Alquerías y fortalezas semejan* [en número] *a las estrellas del cielo, y también a las montañas de Jerusalén*"[64].

II. En segundo lugar, hemos de apuntar que en su texto ya hallamos una conciencia de clara diferencia entre la Península Ibérica o de Al-Andalus y el dominio musulmán o Reino de Granada. Esta identificación rompe la identificación general de la península con el territorio andalusí. A Al-Andalus se le califica como "*país* (bilād) [de Al-Andalus]", "*la península de Al-Andalus es sublime* (sāmīya)", y como "*tierra* (*arḍ*)".

---

63. Siendo erróneo que Guadix fuera capital del reino (lo cual sólo le correspondía a Granada), sí que era su segunda ciudad, refugio de todo sultán destronado y una de las bases militares y de los dominios económicos esenciales de los nazaríes.

64. Comparación tampoco esperable en un musulmán. Ya resaltamos en nuestro anterior estudio sobre Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ (p. 382) que, de modo poco ortodoxo, defiende como auténtico "*ḥaŷŷ*" la peregrinación a Jerusalén, cuando no fuera posible realizarla a La Meca o Medina. Él la había realizado y la considera suficiente para algunos musulmanes débiles en economía o en salud. IBN AṢ-ṢABBĀḤ, *op. cit.*, p. 217 v. Ŷ. ŠAYJA, «Baᶜḍ al-maẓāhir ...», p. 42.

Por otro lado, en dos ocasiones menciona la *"península de Al-Andalus* (ŷazīrat Al-Andalus)" frente a otras tres en que lo hace de la *"península de España"*. En cuanto a ello hay que apuntar dos circunstancias: una primera, de lógica interpretativa del nombre "España" entre los escritores árabes, andalusíes o no. En Al-Andalus y en las obras escritas en árabe, a la Península Ibérica se la conoce como *"Ŷazīrat Al-Andalus"*. Los reinos cristianos se autodenominaban: Reino de Aragón, de Castilla, León, de Valencia, Cataluña, etc. y, a su vez, nombran al territorio andalusí "España" (especialmente en la corona catalano-aragonesa). Causa, por ello, extrañeza que un andalusí, que escribe en Almería en el s. XV hable de "península de España" (Ŷazīrat Iṣbānīya)" por "península de Al-Andalus". Este uso sería más propio de un castellano o un catalano-aragonés (o un magrebí de época posterior), aunque no aplicado a toda la Península Ibérica, sino sólo al territorio andalusí.

Una segunda circunstancia se refiere a la ortografía del nombre: *"ŷazīrat Iṣbānīya"*. Este modo de escribir nos habla de un posible origen magrebí de la lengua y formación de su autor, o su copista; así escriben el nombre de "España" unos viajeros marroquíes que vienen a la península algunos siglos después[65]. En idéntico sentido apunta (aunque de modo menos concluyente) su aclaración semántica: *"es decir, hay alminares* (bi-l-māḍin), [o sea] *minaretes* (ṣawāmi^{c})", mientras que el primer término es genérico, el segundo es propio de Al-Andalus y el Mágreb.

III. Finalmente, la comparación de Al-Andalus con *"Damasco del Šām"* y con Siria en general, es un tópico de la literatura árabe, hasta nuestros días. Recuérdense los abundantes ejemplos en este sentido[66], arquetipos poéticos utilizados desde ^{c}Abd Ar-Raḥmān I, pasando por ^{c}Abd Al-Basīṭ (*vide infra*) hasta el mismo Nizar Kabbānī.

IV. El origen de los evidentes errores ortográficos que hallamos en algunos topónimos citados puede ser doble: falta de cultura del copista que le tomaba su relación de viaje (que no conocería la grafía clásica acuñada por el uso de estos topónimos) y, en segundo lugar, puede verse también una influencia fonética: los nombres fueron tomados tal y como creyó oírlos un copista poco avezado. Ello explicaría las irregularidades gráficas del nombre España, Sierra Nevada (Ŷabal Sulayr), de Baza (Baṣṭa), Almuñécar (Munakab).

Estos datos –lingüístico, cronológico (del uso de "España") y ortográfico– nos sitúan a su autor más en el Mágreb (o cercano a él) que en Al-

65. Al-Gassānī en el s. XVII, o Al-Gazzāl e Ibn ^{c}Uṯmān en el s. XVIII escribieron *"Iṣbāniya"* o *"bilād Iṣbāniya"*, *apud.* Nieves PARADELA ALONSO, *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1993, pp. 72-73.

66. *Cfr.* M.ª Jesús RUBIERA, *Literatura hispanoárabe*, Madrid, ed. Mapfre, 1992, 283 pp.

Andalus, y más propiamente en los ss. XVI o siguientes que en un s. XV. Son, por ello, elementos de importancia a tener en cuenta para el estudio que aún está por hacer.

Datos económicos

No vamos a reproducir aquí lo que dice de la economía de cada lugar, pues el texto es lo suficientemente explícito. Ahora bien, considerado desde un punto de vista puramente de historia económica, no aporta ningún dato nuevo que no conociéramos con anterioridad; puede decirse, incluso, que reproduce tópicos ya conocidos.

Como en todo escritor musulmán (y contemporáneo, ver si no las descripciones de J. Münzer), a una ciudad se la considera según la calidad de sus construcciones (*"bellos edificios privados, buenas construcciones públicas y ríos surcándola por medio de ella"*, *"edificios privados y alcázares"*, etc.) y la facilidad de sus abastecimientos alimentarios. Todo ello, reitera, que posee en abundancia Granada. La ausencia de necesidades es otro punto positivo: *"No hay en ella nadie hambriento, ni desnudo, ni quien proteste, ni quien llore, y esto indica que reina la justicia y la benevolencia"*, así como la apariencia externa de sus gentes: *"se ven elegantes brocados en hombres, niños y mujeres y son frecuentes los ricos trajes y los vestidos"*.

En segundo lugar, la abundancia de producción agrícola es la base económica fundamental para un enclave (*"abundan las aguas, los sembrados, los cultivos, las huertas, las verduras"*, *"no se interrumpe la producción de cosechas en el campo, ni de frutos, en el que sus cereales son abundantes"*, etc.); de Baza se resalta su azafrán, lo mismo que en Almuñécar la caña de azúcar. Si a ella unimos una ganadería pujante (*"Hay extensos sembrados, mucho ganado, excelentes dehesas"*) y la existencia de artesanía y comercio, nos hallamos ante un panorama casi ideal. Esto es lo que nos transmite del Reino de Granada.

Curiosamente afirma que la única manufactura existente en el reino es la del tejido de la seda (*"No se ve en el país otra manufactura; es todo lo que produce su población en cuanto a artesanías"*), cuando sabemos de la hacendosidad artesana de los granadinos. La producción sedera ciertamente era muy rentable e importante para Granada, pero no era la única manufactura del reino[67]; él mismo resalta la producción de loza dorada de Málaga.

Finalmente, del comercio, únicamente resalta Almería como su sede primordial, a la par que no deja de citar el ambiente general de justicia, equilibrio en los cambios y buen sentido de los mercaderes granadinos, que hay que entender en clave de máxima alabanza (dado el cariz general de la pica-

67. Sobre la producción sedera granadina ver R. Arié, *op. cit.*, pp. 355-356.

resca comercial y de los cambios monetarios): "*hay rectitud en toda la administación de justicia: en el almotacenazgo, en los precios, en las ventas y en las compras, tomando precauciones contra la usura, y observando lo lícito*".

El Reino de Granada según algunos relatos de visitantes tardíos

Relaciones de viaje de otros viajeros musulmanes anteriores

Contrastan vivamente estos seis fragmentos con los relatos más o menos largos y verosímiles de otros viajeros musulmanes. Hemos escogido como ejemplo tres viajeros anteriores en diversa medida a Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ. Los tres vivieron en una sociedad islámica y conocemos sus obras por completo; en ellas recogieron una serie de relatos realistas, coherentes y descriptivos de la Granada o las gentes que conocieron. Cronológicamente, el primero de ellos es de un siglo anterior, pero los otros dos le preceden escasamente treinta años.

1. Aunque más de un siglo anterior, debe mencionarse a Ibn Baṭṭūṭa (704-779/1304-1377) por ser su *riḥla* obra modelo del género. Sabemos que estuvo personalmente en un reino de Granada asediado por los cristianos, pero aún lejos de los agobios del siglo XV. El trotamundos tangerino le dedica cierta atención a su viaje y estancia en el Reino de Granada[68]. Allí estuvo en 1350, cuando acababa de morir por la peste Alfonso XI en el sitio de Gibraltar, y reinaba el sultán Yūsuf I (1333-1354).

Aunque Ibn Baṭṭūṭa hiciera un viaje corto en distancia, nos parece en exceso escueto su relato del mismo (más, si descontamos los excursos eruditos que introdujo Ibn Ŷuzayy). Llega a Gibraltar; mención de su fortificación por Abū-l-Ḥasan y personajes que conoce allí; excurso literario de Ibn Ŷuzayy: origen del topónimo, reconquista de ésta por Abū-l-Ḥasan y treta por la que se perdió, fortificación y dos poemas de Ar-Ruṣāfī; vuelta al relato del viaje-

68. Šams Ad-Dīn Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad Ibn ᶜAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Yūsuf Al-Lawātī Aṭ-Ṭanŷī, Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat al-nuẓẓār fī garā'ib al-amṣār wa-l-ᶜaŷā'ib al-asfār*, ed. ár. sin paternidad de Beirut, Dār Bayrūt l-ṭ-Ṭibāᶜa wa-n-Našr, 1970, 749 pp., parte sobre Al-Andalus en pp. 664-676, en la trad. esp., estudio de Serafín Fanjul; Federico Arbós, *Ibn Baṭṭūṭa. A través del Islam*, Madrid, ed. Editora Nacional, 1981, está en las pp. 757-765; más datos en nota 49 de nuestro anterior estudio sobre *Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ*. Esta atención que le dedica a Granada parece notable si vemos la traducción española (en la que se le ha reservado un capítulo aparte al Reino de Granada), pero se ve atenuada cuando, al ver la edición del texto árabe, comprobamos que el relato de su viaje a la Península Ibérica sigue, sin solución de continuidad, a diversas historias sobre el Mágreb y a un panegírico al sultán marroquí, y sólo incluye un epígrafe diferenciado titulado «Mención del sultán de Granada», cuyo final no está definido (pues dentro del citado epígrafe se inicia la narración sobre el Malí, también sin solución de continuidad).

ro: viaje a Ronda y conocidos allí; Marbella; entrada cristiana desde el mar y derrota a una partida militar musulmana cerca de Málaga; las producciones de Málaga; dos poemas de malagueños incluidos por Ibn Ŷuzayy; Ibn Baṭṭūṭa menciona los personajes que le cobijaron y conoció en Málaga; descripción de ésta; sigue la marcha a Granada; poema sobre ésta de Ibn Ŷuzayy; "Mención sobre el sultán de Granada" y su aparato administrativo; poema y personalidades, por Ibn Ŷuzayy; personajes de lo más diverso mencionados por Ibn Baṭṭūṭa; viaje de vuelta por Alhama, Ronda, etc., hasta Gibraltar.

Es un relato extraño, por breve, y porque según afirma Ibn Baṭṭūṭa el motivo inicial de acudir a Al-Andalus fue: en Ceuta *"en la cual residí durante muchos meses, tres de ellos enfermo, pero Dios me sanó y quise tomar parte en el ŷihād y el ribāṭ"*[69], pero en cambio, al ver los resultados de una escaramuza militar en Málaga, parece que decide volver al Mágreb.

Casi seguro que la causa por la que el relato del periplo granadino sea tan breve haya que reprochársela a Ibn Ŷuzayy, autor de la versión final de la obra. Evidentemente, la descripción de Granada no permitía tanto lucimiento como la de otras regiones del mundo. Para un literato con el prurito de Ibn Ŷuzayy no es de extrañar que, ante la posibilidad de la menor crítica por parte de los cultos lectores magrebíes, optara por abreviar esta parte. Prefirió brillar con la descripción de otros lugares del mundo antes que con la de Granada, de sobra conocida para sus lectores. Ésta es la verdadera causa, y no la falsa modestia justificativa con que pueden entenderse las palabras del propio Ibn Ŷuzayy: *"Si no temiera que me tildasen de parcial –por ser mi ciudad– me extendería largamente describiendo Granada, puesto que la ocasión es propicia. No obstante, no tiene sentido prodigarse hablando de una ciudad tan renombrada"*[70].

2. Más detalles proporciona ᶜAbd Al-Basīṭ (m. después 869·70/1465·6), viajero de origen egipcio. Su periplo por el Reino de Granada entre el 15 rabīᶜ II-fin ŷumādà 870/5 diciembre de 1465-febrero de 1466 nos ha llegado por escrito, formando parte de su gran viaje por el Mágreb[71]. Sus impresiones son también de un gran interés, lo cual motivó a G. Levi della Vida a publicar este fragmento de su obra. De Granada hace un escueto y detallado informe (breve debido a una trágica y desconocida desgracia que le aconteció al autor)[72]. El resumen de lo narrado es el siguiente: salida desde Orán en

69. Ibn Baṭṭūṭa, *op. cit.*, ed. ár. p. 664; trad. esp. p. 757.

70. Ibn Baṭṭūṭa, *op. cit.*, ed. ár. p. 670; trad. esp. p. 763.

71. ᶜAbd Al-Basīṭ Ibn Jalīl Ibn Šāhīn al-Malaṭī, *Ar-Rawḍ al-bāsim fī ḥwādiṯ al-ᶜumr wa-t-tarāŷim*, ed. ár. parcial y trad. ital. de dos fragmentos sobre el Reino de Granada: Giorgio Levi Della Vida, «Il regno di Granada nel 1465/66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano», *Al-Andalus*, Madrid-Granada, ed. C.S.I.C., n.º I, 1933, pp. 307-334.

72. *Cfr.* apuntes breves sobre el traje granadino, costumbres y tradiciones, así como ejército y armada granadinos en las obras de Ibn Baṭṭūṭa, ᶜAbd Al-Basīt, J. Münzer y otros viajeros europeos en Aḥmad Muḥammad Aṭ-ṭujī, «Garnāta al-islamiyya fī naḍar ar-raḥḥāla al-aŷānib», *Awrāq*, n.º 4, Madrid, ed. I.H.A.C., 1981, pp. 141-145.

nave genovesa con varios acompañantes; llegada a Málaga y personajes que conoce allí; anécdota con un desertor musulmán; ataque cristiano; fuente para el abastecimiento de agua a Málaga; vientos huracanados; camino hacia Vélez y descripción de ésta; Alhama y descripción de sus baños; llegada a Granada y comparación con Damasco y Siria; personajes conocidos; paseo por el Albaicín y descripción de su mezquita; descripción de la Alhambra; los ríos Darro y Genil; rememoración de otras ciudades andalusíes famosas, en manos de los cristianos; retorno a Orán. Hay que resaltar el gran cuidado y detalle que muestra con las fechas (relación diaria de hechos) y con los nombres de personas, circunstancias, fechas, etc., garantía de verosimilitud en todo lo relatado.

3. Al-Qalaṣādī (815-891/1412-3-1486) es el personaje más parecido a Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, cronológica y geográficamente[73]. Fue experto en las ciencias de la religión, especialmente en fiqh, originario y educado en Baza, posteriomente trasladó su residencia a la capital granadina. En el año 840/1436-7, con 25 años, emprende su "*riḥla fī ṭalab al-ᶜulūm*", un "viaje de estudios" en que aprovecha su estancia para aprender en cada lugar con los sabios más reputados del mismo. Se traslada a Tremecén, a Túnez, que recorre durante dos años y medio. Por Trípoli y Alejandría llega a El Cairo, donde reside más de 13 meses antes de seguir hacia la Bekaa en el Líbano, hacer el "*ḥaŷŷ*", y volver a Al-Andalus a los 15 años de haber salido. Se instala en Granada; finalmente se traslada a Bāŷa, en Túnez, donde morirá en 891/1486.

Cabría pensar que por haber residido en Granada debió conocerla bien, y que este conocimiento lo encontraremos en su obra, pero ésta es un largo listado de sabios que conoció o con los que estudió; es un currículum. Se inicia con su estancia y educación en Baza, siendo esto todo lo que hay del Reino de Granada[74]: concretamente, enuncia 6 personajes con los que aprendiera[75], para finalizar esta parte primera de su obra con una breve descripción de Baza, y dos poesías elogiosas sobre ella.

4. Si recapitulamos, vemos que del relato de Ibn Baṭṭūṭa se pueden extraer datos sobre Gibraltar, Málaga y Almuñécar y un lamento por la pérdida

73. Abūl-Ḥasan ᶜAlī AL-QALAṢĀDĪ Al-Andalusī, *Riḥla*, ed. ár., est., notas: Muḥammad ABŪL-AŶFĀN, *Riḥlat Al-Qalaṣādī, li-Abīl-Ḥasan ᶜAlī Al-Qalaṣādī Al-Andalusī*, Túnez, ed. Aš-Šarikat At-Tūnisīya li-t-Tawzīaᶜ, 1399/1978, 254 pp. Trad. fr. y estudio de su breve prefacio (basándose en el manuscrito tunecino): Mohamed SOUISSI, «En parcourant les préfaces des ouvrages scientifiques en langue arabe», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, ed. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Tunis, n.º 85-86, 1974, pp. 147-162; trad. fr. del fragmento tunecino de su *riḥla*: Jomaa SASSI, «Le periple de Qalaṣādī en Tunisie», *IBLA*, t. 57, n.º 174, Túnez, ed. Institut des Belles Lettres Arabes, 1974, pp. 295-302.

74. Al-Qalaṣādī: *Riḥla*, pp. 81-94.

75. Son los sabios que conociera en Baza: ᶜAlī Ibn ᶜAzīz; Muḥammad Al-Qastrilī; Abū Bakr Al-Bayyāz; Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad Al-Bayyānī; Ŷaᶜfar Ibn Abī Yaḥyà, y ᶜAlī Al-Lajmī.

de Al-Andalus. La obra de Al-Qalaṣādī describe Baza y nos da los nombres de seis preclaros sabios bastetanos. De esta tríada de viajeros que conocen el epígono del Reino de Granada es ᶜAbd Al-Basīṭ, el sabio egipcio, el que viene de más lejos, quien más detalles nos aporta en su obra; este "turista" es el único que incluye los datos que esperaríamos de cualquier viajero que pase por Granada: personajes famosos, descripciones del Albaycín y su mezquita, de la Alhambra, de la metrópoli granadina, de sus ríos..., así como de los lugares por los que pasa en su llegada, y a su vuelta.

Aparte de ello, Ibn Baṭṭūṭa y ᶜAbd al-Basīṭ nos dejan traslucir la angustia que a los musulmanes producían los ataques cristianos: tanto el tangerino, como el egipcio, habituados a viajar de modo más o menos seguro por el mundo islámico, encuentran que en Al-Andalus esa inseguridad que siempre se agazapa en cada ribazo de cualquier camino se tornaba peligro real y tangible. El propio Ibn Baṭṭūṭa nos lo cuenta de tal modo que podemos sentir su propio desasosiego, mientras que el turista egipcio también refiere otro ataque cristiano. Fuera de la descripción de la Granada del s. IX/XV de ᶜAbd Al-Basīṭ, los elementos más notables a resaltar quizás sean: este elemento de vivencia personal, de riesgo cercano, tangible y, parejo, el sentimiento religioso generado por un agresor infiel ante el que se sienten impotentes los musulmanes. Éste será el elemento religioso y de (super)vivencia que, sublimado y casi protagonista, encontramos en las alusiones al Reino de Granada de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ.

El Reino de Granada según la obra de Al-Ḥaŷarī

El género literario árabe de la *"riḥla"*, con una personalidad y evolución propias, también ofrece algunos ejemplos en las épocas mudéjar y morisca[76]. De estas obras, solamente hallamos noticias sobre el Reino de Granada en el *Nāṣir Ad-Dīn ᶜalà l-qawm al-kāfirīn* de Aḥmad Ibn Qāsim Ibn Aš-Šayj Al-Ḥaŷārī Al-Andalusī (970-1055/1570-1645)[77]. Se encontraba en Granada sobre 1597 y

76. Remitimos al epígrafe que le dedicamos al tema en el anterior estudio sobre Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, pp. 387-389.

77. Al-Ḥaŷarī, *Nāṣir Ad-Dīn ᶜalà l-qawm al-kāfirīn*, ed. ár. de Muḥammad Razouq: *Nāṣir ad-Dīn ᶜalà l-qawm al-kāfirīn. Mujtaṣar riḥlat aš-šihāb ilà liqā' al-aḥbāb li-Aḥmad Ibn Ḥāsim Al-Ḥaŷarī Al-Andalusī (Afūqāyy)*, Dār Al-Bayḍā', ed. Manšūrāt Kulīyat Al-Ādāb wa-l-ᶜUlūm Al-Insānīya, 1987/1407, 167 pp. Parte sobre Al-Andalus trad. ital. de Clelia Sarnelli Cerqua, «Al-Ḥaǧarī in Andalusia», *Studi Magrebini*, Nápoles, vol. III, 1970, pp. 161-203, ver también *id.*, «La contribution d'Al-Ḥaǧarī a l'histoire d'Al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, n.º 23, Madrid, 1985-1986, pp. 113-119. Ver nota 51 de nuestro anterior estudio sobre Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ y añadir: M. Hajji, «Le voyage en Hollande d'Afuqay au début XVIIe. siècle», *Le Maroc et la Hollande. Actes de la Deuxième Rencontre Universitaire. Etudes sur l'histoire, la migration, la langue et la culture*, Rabat, 1990, pp. 29-33; Gerard Wiegers, «A life between Europe and the Maghrib. The writings and travels of Aḥmad ibn Qāsim ibn al-faqīh Qāsim ibn al-shaykh al-Ḥajarī al-Andalusī (born c. 977/1569-70)», *Orientations. The Middle East & Europe: Encounters & Exchanges*, Leiden, 1993, pp. 87-115.

fue invitado por el arzobispo a traducir los "libros plúmbeos"[78], recientemente aparecidos; de este modo obtuvo autorización para actuar como intérprete del árabe al castellano y viceversa. En su obra, le dedica el capítulo en que pasa por España a contar estas peripecias granadinas relacionadas con el desciframiento de los plúmbeos. La Granada que nos muestra es ya bien lejana, de la apenas entrevista a través de la obra de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ.

La Granada de Jerónimo Münzer

Finalmente, en un grupo diferente consideraremos al viajero alemán Jerónimo Münzer (1460-1508), quien podría decirse contemporáneo de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ. En su *Itinerarium Hispanicum*[79], dejó escritas sus impresiones y unas valiosas notas sobre la Península Ibérica que recorriera durante casi cinco meses (17 septiembre 1494-9 febrero 1495). Está en el Reino de Granada entre 20-29 de octubre de 1494 y deja una larga y minuciosa relación de sus observaciones, vivencias y del agasajo que le hiciera el conde de Tendilla.

Resumimos escuetamente los epígrafes. Granada: descripción de la ciudad y su mezquita; descripción de la Alhambra, sus partes y detalles: heráldica, jardines, torres; cementerio de puerta Elvira; el Albaicín: su mezquita, peculiaridades, oración; larga descripción geográfica y económica de la ciudad de Granada y de su vega; sus casas, urbanismo musulmán y cambios cristianos en éste; notas de geografía y economía del Reino de Granada, mención de sus ciudades; reseña de la conquista del reino por Fernando de Castilla; toma de la Alhambra y liberación de cautivos cristianos; origen nobiliario de la guerra contra Granada; oro en el río, al pie de la Alhambra; "ritos y vestimentas de los sarracenos": notas sobre el Islam, oraciones, ayuno, vestidos; juegos de los militares castellanos en la Alhambra; personalidad del arzobispo Hernando de Talavera; iglesias y monasterios de la ciudad, sus rentas; el castillo de Moclín, descripción y conquista; Alhama; Vélez-Málaga.

Evidentemente en Münzer concurren una serie de circunstancias diferenciales: se trata de un alemán, cristiano europeo, culto y tolerante, pero cuya formación le hacen ver esta Granada, no como la ciudad islámica en pe-

78. *Cfr.* Miguel José Hagerty, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1980, 317 pp. + ils. Sobre el entorno religioso-cultural que propició su aparición: Míkel de Epalza, «Le milieu hispano-moresque de l'Evangile islamisant de Barnabé (XVIème.-XVIIème. siècle)», *Islamochristiana*, Roma, ed. P.I.S.A.I., 1982 y Luis Fernando Bernabé Pons, *El evangelio de San Bernabé: Un evangelio islámico español*, Alicante, ed. Universidad de Alicante, 1995, 260 pp.

79. Hemos consultado la trad. esp.: Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*. Nota introductoria de Ramón Alba, Madrid, Ediciones Polifemo, 1991, pp. 89-141. *Cfr.* Bernard Vincent, «La vision du Royaume de Grenada par les voyageurs étrangèrs au tournant des XVè. et XVIè. siècles», *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, n.º 15, Granada, ed. Universidad de Granada, 1986-1987, pp. 301-312.

ligro, o como parte del Islam (caso de los viajeros antedichos), sino desde la perspectiva de la "alteridad", del viajero a quien llama poderosamente la atención todo lo hispánico, cuanto más una Granada mudéjar recién anexionada a Castilla. Nuevamente hemos de destacar el cuidado que pone en la narración de los detalles, así como en recoger historias y descripciones "exóticas" que serán del agrado de sus hipotéticos lectores europeos, y cómo consigna su periplo granadino día a día.

SEGUNDO COLOFÓN PROVISIONAL

El Reino de Granada que entrevemos a través de estas líneas es un territorio difuso, rico, piadoso y difícil. Como se ha visto, de la comparación de otros textos similares de relatos de viajeros musulmanes o de J. Münzer, el afán de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ no es descriptivo, no busca ser testigo de su época, o de lo que percibió en sus viajes. Más bien, al contrario, su mirada es retrospectiva y piadosa, más parecida a la mirada de otros viajeros posteriores, o incluso a la *Riḥlat Al-Andalus* de Ḥ. Mu'nis[80] que a las detalladas narraciones de viaje de otros viajeros más o menos coetáneos, como los citados.

Pero hay que resaltar el sospechoso parecido temático de estos fragmentos con las alabanzas que dedica al Reino de Granada Lisān Ad-Dīn Ibn Al-Jaṭīb (713-776/1313-1375) en algunas de sus obras. Así, determinadas frases elogiosas de la *riḥla* de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ parecen resumidas de su *Jaṭrat aṭ-ṭayf*[81], y las descripciones de las ciudades del Reino de Granada reenvían a las más extensas del *Miᶜyār al-ijtiyār*[82].

De este modo, podrían apuntarse dos hipótesis interpretativas sobre la personalidad y obra de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ. Ŷ. Šaija le considera como el último *raḥḥāl* clásico (añadiríamos que quizás el primero que aporta una visión ya sublimada, no comparable a la culta del citado Ḥ. Mu'nis, sino puramente religiosa). En este sentido hemos de recordar que es un mudéjar, un personaje musulmán viviendo en una sociedad cristiana. Bajo este prisma han de considerarse las, quizás, más relevantes aportaciones de estos textos: las alusio-

80. Ḥussayn MU'NIS, *Riḥlat Al-Andalus: Ḥadīṯ Al-Firdaws al-maw'ūd*, El Cairo, ed. Aš-Šarikat Al-ᶜArabīya li-ṭ-Ṭībāᶜ wa-n-Našr, 1983, 443 pp. *Cfr.* Hany Muḥammad EL-ERYAN, «"Viaje por Al-Andalus" de Hussain Mu'nis», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Madrid, ed. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos / I.C.M.A., vol. XXVI, 1993-1994, pp. 161-167.

81. IBN AL-JAṬĪB, *Jaṭrat aṭ-ṭayf wa-riḥlat aš-šitā' wa-ṣ-ṣayf*, editada dentro de la obra de Aḥmad Mujtār AL-ᶜABBADĪ, *Mušahadāt Lisān Ad-Dīn Ibn Al-Jaṭīb fī bilād Al-Magrib wa-l-Andalus*, Alejandría, 1958, pp. 25-53. Traducida al español por Jacinto BOSCH VILÁ; Wilheim HOENERBACH, «Un viaje oficial de la corte granadina (año 1347)», *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, n.º 2-3, Granada, ed. Universidad de Granada, 1981-1982, pp. 33-69.

82. IBN AL-JAṬĪB, *Miᶜyār al-ijtiyār fī ḏikr al-maᶜāhid wa-d-diyār*, obra editada y traducida por Muḥamad Kamāl ŠABBĀNA, Rabat, ed. Instituto Universitario para la Investigación Científica de Marruecos, 1977/1397, 164 pp.

nes a los mudéjares que se han quedado en Al-Andalus. Su fin sería inmediato y modesto: la mentalización de los correligionarios mudéjares almerienses, y su instrucción. En este caso, la baja calidad del texto y las generalidades narradas no servirían si no es en función de la esperanza religiosa que transmite el texto. Es en esta clave piadosa, por un lado, y autojustificativa para los mudéjares que se quedaron en Al-Andalus en la que creemos deben entenderse sus palabras.

Pero los breves y genéricos apuntes que da sobre un Reino de Granada que era su tierra de origen y debería conocer bien, la extraña narración de su estancia en Santa Sofía de Constantinopla, así como su estilo, nos hacen preguntarnos si no se trata de un autor posterior, quizás de época moderna, que se basa en fuentes anteriores para componer una obra literaria de creación, estructurada como *riḥla*. En este sentido, conocedor seguro de las obras de Ibn Al-Jaṭīb, es posible que tomara de alguna de ellas estos temas elogiosos (bastante comunes y generales, por otro lado). En detrimento de esta hipótesis interpretativa está el pedestre lenguaje que utiliza el autor, que sería mal trasunto de Ibn Al-Jaṭīb.

Como se ve, el análisis fragmentario de una obra sólo puede producir conclusiones parciales y provisionales. De momento la primera de las dos hipótesis apuntadas parece ser la más lógica, aunque las incoherencias y elementos ilógicos que presentan los fragmentos analizados en nuestro anterior estudio y en éste pueden convencer de la segunda apuntada.

Resumen

Tras el estudio dedicado en el número anterior a la figura del mudéjar almeriense del s. XV Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ y a su obra *Minšāb al-ajbār wa-taḏkirat al-ajyār*, se traducen seis fragmentos que incluye esta obra referentes al Reino de Granada y se estudian los datos que aporta: lingüísticos, cronológicos, toponímicos y económicos. Se compara esta visión del reino granadino con las aportadas por otros viajeros árabes tardíos, y por Al-Ḥaŷārī y J. Münzer.

Abstract

After the study on the figure of the Mudejar of the 15th century Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ from Almería, and on his work *Minšāb al-ajbār wa-taḏkirat al-ajyār* in the previous number, now six fragments referring to the Kingdom of Grenada, which are included in this book are translated, and the linguistic, chronological, placenames and economic data that provides are studied. This vision of the Kingdom of Grenada is compared to the one provided by other late Arabic travellers, Al-Ḥaŷārī and J. Münzer.

ROBINSON CRUSOE Y SU MOZO MORISCO XURY: DANIEL DEFOE Y EL MUNDO HISPÁNICO

*Leonard P. Harvey**

Cuando en 1719 Daniel Defoe publicó su gran novela *Robinson Crusoe*, ésta tuvo enseguida un gran éxito con el público[1]. El libro gana pronto una fama mundial. Rousseau (en *Émile*) consideraba que debería ser el primer libro leído por un joven, Marx lo cita en *Das Kapital*, etc. Pero si todo el mundo sabe algo de lo que le sucede a este marinero en su isla "cerca de la embocadura del gran río Orinoco" (y sobre todo nos acordamos de las relaciones entre Crusoe y el hombre que rescató de la muerte, y que vino a ser su fiel Viernes), nadie parece acordarse del incidente cerca del comienzo de la novela que es el motivo de estas líneas. No pretendo que la muestra de mis amigos y colegas a quienes he dirigido mis preguntas sobre este particular sea estadísticamente satisfactoria, pero sin excepciones parece que se ha producido entre ellos un tipo de amnesia colectiva. Me refiero al incidente de Crusoe y el morisco llamado Xury, del cual nadie parece acordarse. Y me pregunto si el hueco que se ha producido en nuestra memoria no nos dice algo acerca de las actitudes del mundo occidental no sólo hacia el problema de los moriscos, sino hacia las minorías musulmanas en general.

Si nadie recuerda bien el incidente, me perdonarán si esbozo un breve resumen de lo que nos dice el libro:

El joven Robinson Crusoe no quiso plegarse a los deseos de sus padres y buscar un empleo seguro en el condado de Yorkshire, donde había nacido en 1632: se lanza a la peligrosa aventura del comercio con el África Occidental (Guinea). Del éxito de su primer viaje sacó un modesto capital que no vaciló en invertir en un segundo (como observa Marx[2], las experiencias de

* Oxford Centre for Islamic Studies.

1. La portada de la primera edición no menciona el nombre del autor, pero no existe ninguna duda sobre la autoría de Defoe: *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe of York, Mariner (etc.) Written by Himself*, London, printed for W. Taylor at the Ship in Paternoster-Row. MDCCXIX.

2. Cito según la traducción inglesa de S. Moore y E. Aveling, *Capital*, Chicago, 1921, p. 88.

Crusoe son un tema predilecto de los estudiosos de la economía política, y no es difícil ver por qué). Y el desastre no tardó en producirse. "En el gris del amanecer" ("In the grey of the morning") "mientras que nuestro barco se dirigía hacia las Islas Canarias, o, mejor dicho, entre aquellas islas y la costa africana, fue sorprendido por un corsario saletino turco, quien se lanzó a perseguirnos con todas las velas que podía izar". El barco inglés es capturado. Los tripulantes son llevados a Marruecos, y la mayoría de ellos destinados al servicio de la corte del rey, pero el capitán pirata guarda al joven Crusoe como esclavo doméstico. En Salé, "puerto de mar perteneciente a los moros", además de trabajar en las faenas domésticas ("drudgery") demuestra gran destreza cuando sale con su amo en la lancha en sus expediciones de pesca. Y esta circunstancia le proporciona la ocasión de evadirse. En el día en cuestión iban con él en la lancha, para vigilarle seguramente, dos musulmanes. Uno era un adulto, miembro de la misma familia del pirata moro, Muley Ismael; el otro, un jovencito, se describe como un "Morisco"[3].

Éste estaba remando, mientras que Ismael estaba sentado en la proa del barco. Crusoe se le acercó, y de pronto lo agarró, lanzándolo fuera del barco. Bajo las amenazas de una escopeta a la que Crusoe había echado mano, el moro no tuvo más remedio que alejarse hacia la costa, nadando. Crusoe ahora necesita reclutar al morisco, Xury, como tripulante. Nos confiesa que hubiera preferido echar al morisco al agua, guardando con él al moro (adulto) pero ¿cómo estar seguro de él? ("there was no venturing to trust Ismael"). De modo que se dirige al mozo, dándole la alternativa: "o prometes serme fiel, en cuyo caso te haré un gran hombre, o te echo al mar también". El mo-

3. La primera edición, así como las subsiguientes, lo llama 'Maresco', y es de notar que la traducción al francés, aparecida aquel mismo año en Amsterdam, muestra 'Maresco' también. Ahora bien, se plantea la cuestión de si se trata de una forma que sale de las intenciones del mismo autor o si 'Maresco' al principio no era sencillamente una mala lectura –en la imprenta o en otro sitio–. En la escritura cursiva de muchas personas la 'a' y la 'o' serían *confusibilia* (y 'moresco' sería sencillamente una forma italianizante). Lo que es quizá inquietante es que un tal Peter Maresco (*sic*) tuvo un papel crucialmente importante en la vida de Defoe. Entre los nombres de los acreedores que le ocasionaron la bancarrota a Defoe en 1699, figura en primer lugar (con una deuda de £ 400) este hombre. Dado que al ficticio Crusoe le es dado un apellido "real", ¿tendríamos aquí otro ejemplo del mismo fenómeno? De todos modos está fuera de duda que en el Salé del siglo XVII había dos grupos, el de los nativos originales, a los que convendría perfectamente el epíteto empleado por Defoe, "moro": el amo de Crusoe y sus parientes como Ismael eran moros. El otro grupo era el de los *moriscos*, llegados de España como refugiados a raíz de la expulsión de 1609-1612, de Hornachos muchos de ellos. Cómo se convirtieron pronto en una entidad de peso en la ciudad, hasta el punto de formar una república independiente, en conflicto a veces con las autoridades marroquíes (sin hablar de sus depredaciones contra la marina mercante de varios países occidentales), constituye un capítulo interesante en la historia de Marruecos. Si en Salé Crusoe encuentra a moros, y a uno que es en cierto modo distinto de ellos y que se llama 'maresco', no cabe duda de que se trata de un morisco, sea como fuere la forma de la palabra utilizada de hecho por Defoe. Parece plenamente justificable la decisión de muchos traductores del texto al español de decir "morisco".

risco acepta, sonríe, "y habló con tanta inocencia que me era imposible no fiarme de él". De esta manera Crusoe adquiere el tripulante que necesita, y en lo que sigue, Xury cumple con lo prometido. La verdad es que hace más, y en varias ocasiones durante el viaje del pequeño barco hacia el sur, pone su vida en peligro al servicio de este amo cristiano. Es él, por ejemplo, quien mata a un león enorme dándole el *coup de grace* por la oreja con una pequeña escopeta. El morisco le muestra a Crusoe "tanto afecto que me hizo quererle siempre" ("made me love him ever after"). "Siempre" aquí significa de hecho, según nos damos cuenta más tarde, "varios meses". Porque les salva un barco portugués, rumbo al Brasil. Es típico que sea Xury quien divisa el barco primero. "Mi amo, un barco con una vela". El capitán del barco los lleva con él. Y una vez llegados al Nuevo Mundo, para ayudar al marinero inglés, y proveerle de un pequeño capital para establecerse en la colonia portuguesa, le compra a Crusoe la lancha pesquera con sus enseres, y no sólo el barco. "Me ofreció además sesenta piezas de a ocho en cambio de mi mozo (boy) Xury. No deseaba aceptarlas ("which I was loath to take"), y esto no porque no quisiera cederlo al capitán, sino porque no quería vender la libertad de alguien que me había servido con tanta fidelidad mientras yo conseguía la mía. Pero cuando le expliqué mis razones al capitán, las aceptó como bien fundadas, sugiriéndome esta avenencia: que se comprometería libertar al mozo, con tal que se convirtiera al cristianismo. Con esta promesa, y con el acuerdo de Xury, que estaba dispuesto a pasar a su servicio, lo cedí al capitán". (Es de notar que no se menciona para nada aquí aquellas palabras pronunciadas antes por Crusoe: "Te haré un gran hombre". Varios años como esclavo personal del capitán, por muy agradable que fuera, no representaban el cumplimiento de tal promesa.)

Y desde aquel momento sólo se menciona a Xury una vez. Cuando Crusoe empieza a tener cierto éxito en su hacienda brasileña, se da cuenta que el factor que le limita es la falta de mano de obra. "Y ahora me puse a pensar más que nunca que había hecho mal separándome de mi mozo Xury". ¿Qué se hizo del mozo? No lo sabemos. ¿Acepta la libertad a cambio de ser convertido? Hacia el final de su novela Defoe se empeña en atar muchos cabos sueltos de este tipo. ¿Qué se hizo, por ejemplo, de su paraguas, construido con tanta ingeniosidad? ¿Del papagayo que le hablaba cuando no tenía a nadie con quien hablar? Defoe nos lo dice (se los llevó a Inglaterra). Pero sobre el morisco, ni una palabra. Aun cuando por fin puede dejar su isla, y se le ocurre pensar en el lapso de tiempo desde su evasión de Salé: "el 19 de diciembre de 1686, después de haber estado en la isla 28 años, dos meses y 19 días, liberado así de ésta mi segunda cautividad, y el mismo día del mes que el de mi fuga en la lancha de entre los moros de Salé". Es imposible imaginar que se haya acordado así de su evasión sin haber pensado en el tripulante que le había servido fielmente. Y más tarde, cuando descubre que el viejo capitán portugués vivía en Lisboa, hace un esfuerzo y va a visitarle: naturalmente se ponen a hablar de los viejos tiempos. Pregunta por la

hacienda, por sus socios y amigos. Ni una palabra acerca del mozo (cuya suerte había dependido de la buena voluntad del capitán).

El tratamiento tan cruel del mozo morisco, su rechazo y abandono, nos lleva a plantear la cuestión de si este texto hay que interpretarlo como irónico o no. No cabe duda: Defoe era perfectamente capaz de emplear la ironía, y hasta podríamos decir que era uno de sus recursos preferidos. En el caso del panfleto *The shortest way with Dissenters* ("El modo más rápido de terminar con los No-conformistas") esta característica suya le llevó a la pública vergüenza de verse expuesto en los cepos. No se trata aquí de entrar en una detallada descripción de lo que podría describirse como uno de los más gloriosos días de la vida de nuestro autor, porque la vergüenza se convirtió casi en un triunfo, pero sí conviene por lo menos mencionar lo ocurrido para ilustrar la importancia de la corrosiva ironía en su estilo. Había escrito el panfleto en cuestión para satirizar la actitud de los miembros de la tendencia anglicana denominada "High Church" (Iglesia Alta, o sea, el ala menos "protestante" de la Iglesia Anglicana) frente a los así llamados Dissenters, protestantes cien por cien, gente que se negaba a aceptar las disciplinas y obligaciones de la iglesia nacional. Ahora bien, la base de la sátira de Defoe estribaba en hablar como si fuera un adepto de esta tendencia "High Church", y en abogar en pro de la expulsión de tales protestantes peligrosos, no sólo de la iglesia, sino del país entero. Algunos enemigos de los Dissenters no veían la ironía que había detrás de las palabras de Defoe, y aplaudían. Mientras que muchos de los Dissenters tampoco entendían la intención irónica del panfleto, y se quejaban. El gobierno sí que comprendía la ironía perfectamente, pero la interpretaba como una amenaza contra el orden público, y el pobre Defoe terminó en la cárcel. Se le acusaba de "seditious libel" ("difamación sediciosa"), y ya que antes del proceso sus amigos le habían aconsejado no intentar defenderse, Defoe tuvo que pagar una multa importante y se vio condenado a varias horas en los cepos (*pillory*). Cómo salió airoso del apuro no hace al caso ahora, pero sí es importante tener en cuenta esta demostración de cuán fácil es interpretar mal los sarcasmos de este autor.

Si sus contemporáneos eran capaces de interpretar mal *The Shortest Way with Dissenters*, debemos proceder con cautela con el pasaje que nos interesa aquí, porque es posible que, después de tres siglos, interpretemos mal el tono de Defoe. ¿Hay quizá detrás de lo que nos cuenta acerca del morisco Xury una crítica del tratamiento de este grupo humano? Para ayudarnos a decidir entre las dos posibilidades tenemos por un lado el hecho de que haya militado durante su vida entera en pro de la tolerancia, así como su conocida preferencia por la ironía. Pero por otro lado hay que tener en cuenta sus opiniones acerca del Islam. Su tolerancia abarca las varias manifestaciones de la fe cristiana, y hasta a veces muestra cierta comprensión frente al paganismo, pero del Islam es un enemigo implacable. En *An appeal to Honour and Justice* (escrito en 1715, pero utilizando una obra suya anterior), en una referencia al

sitio de Viena de 1683, habla de la historia de los Turcos como de una serie de "tratos crueles y pérfidos"[4]. Habían "desarraigado el nombre de la religión cristiana de más de setenta reinos", de modo que en su opinión los ingleses tenían la obligación de postergar su natural enemistad hacia el Santo Imperio Romano en pro de la necesaria defensa de Europa. El tratamiento tan duro recibido por Xury se explica acaso a la luz de estas actitudes.

Todo depende, claro está, de nuestra interpretación de las intenciones subyacentes del autor y, para llegar a conocerlas, necesitamos examinar algunos ejemplos de su comportamiento en el resto de su vida. Pero aquí estamos pisando un terreno resbaladizo. Tenemos que ver con un hombre que se nos escapa cada vez que intentamos asirle. Defoe era un moralista dedicado a la educación del gran público, y era también un estafador acusado de fraude. Lo que es más, durante buena parte de su vida ganó dinero facilitando informes al servicio secreto de su Majestad: hablando llanamente, era un espía del gobierno. Este mismo aspecto doble, esta ambigüedad, la encontramos en otros sectores de su ingente obra. Tomemos tan sólo un ejemplo. En 1722 como moralista y educador escribió *Religious Courtship: being Historical Discourses on the necessity of marrying religious husbands and wives only, as also of husbands and wives being of the same opinion in religion as one another*. Al cabo de un mes salió de la imprenta otra obra suya, esta vez una novela titulada *The Fortunes and Misfortunes of the famous Moll Flanders*, quizá su obra que mejor se vende hoy en día. Suele encontrarse en los estantes de las librerías al lado de obras de pornografía y de tratados de sexología. Yo no intento clasificar esta obra, sólo doy fe de la opinión de muchos libreros de nuestros días.

La biografía de Defoe

¿Cómo vino a ser lo que fue? Nacido en Londres en el año 1660, su juventud coincide con la restauración en el trono de los Estuardos después de los movidos años de la República (*Commonwealth*) de Cromwell y, más tarde, en 1688 (y al otro lado de la barrera) vive la así llamada "Gloriosa Revolución", mediante la cual se reemplazó al "catolizante" James II por la menos peligrosa Mary, casada con el holandés Guillermo de Orange. Y su vida se termina bajo los Georges de la casa de Hannover. Época tumultuosa en la que todavía había revoluciones y batallas campales en el suelo de Inglaterra.

El factor más importante en la formación intelectual de Defoe fue su condición de "dissenter", es decir, miembro de una de las muchas sectas

4. Backscheider, pp. 44-45.

protestantes que se negaban a aceptar la disciplina de la Iglesia Anglicana. La consecuencia de este rechazo de las doctrinas del régimen fue la discriminación. Si bien es verdad que si comparamos la suerte de estos ultra-protestantes con lo sucedido en otros países europeos en aquella época, vivían tranquilamente. No temían la muerte en la hoguera ni la tortura, pero se les negaba el acceso a muchas capas de la vida pública. Los que no querían comulgar de vez en cuando en una iglesia anglicana ("occasional conformity") no podían matricularse, por ejemplo, en las universidades de Oxford y de Cambridge (y no había otras entonces). Y sin los correspondientes grados no podían acceder a muchos puestos. Por esta razón la inteligencia ultra-protestante tendía a dirigirse hacia actividades más independientes, y sobre todo hacia el comercio. Pero si Defoe nunca acudió a las aulas de Oxford, no por esto dejó de recibir una formación muy sólida, en una de las "dissenting academies", o sea, en uno de los colegios a modo de seminarios que servían para formar a los pastores protestantes y, al mismo tiempo, daban una excelente educación general a los hijos de la burguesía ultra-protestante. (En el caso de Defoe, la "academy" en cuestión era la de Newington Green, bajo la dirección del famoso Charles Morton, hombre que más tarde pasó al Nuevo Mundo, donde tuvo puestos de cierta relevancia.)

Otro factor de gran importancia en la vida de este hombre tan complejo fue el papel que desempeñó como espía al servicio del gobierno. Otra contradicción. Para comprender cómo llegó a ser un agente conviene tener en cuenta sus constantes apuros económicos. Defoe, siempre emprendedor, se lanzó ya en su juventud a mil proyectos. Lo que le hacía falta era el capital, y, fuerza es decirlo, la prudencia. En el año de 1692 perdió mucho dinero intentando sin éxito perfeccionar una campana de buzo ideada por Sir Edmund Halley para extraer de un buque naufragado en la costa una cantidad de plata. El proyecto sólo generó deudas, y acusaciones de fraude y de malversación de fondos. Y en otros proyectos posteriores Defoe llegó a perder más dinero, dinero que era suyo, dinero de su pobre mujer, dinero de otros... En 1692 estaba ya en la cárcel del Fleet. Se le licencia temporalmente, pero no llega a salvar sus empresas. Su situación se hizo imposible: a sus deudas comerciales (explicables en gran parte por las demoras en el pago de lo que se le debía a él) se sumaban las multas que se le iban infligiendo por incumplimiento de las decisiones de los tribunales.

Lo que le salvó a Defoe de la cárcel fue algo que podría figurar sin modificación alguna en una novela de espías y agentes secretos. Harley, ministro principal del gobierno (todavía no podemos hablar de "primer ministro", el primer "primer ministro" en el sentido moderno fue Walpole, unos pocos años después), empezó a interesarse por este intelectual que se encontraba en la cárcel. Pero su ayuda no era desinteresada. Comprendió que el "dissenter" podría serle útil. Exigió un precio. El ministro autorizó el desembolso de los fondos oficiales de cierta cantidad de dinero a un asociado de Defoe, y

nuestro autor se encontró en libertad[5]. De este modo el "dissenter" tan independiente vino a verse atrapado en el engranaje del servicio real.

Dentro de su propia sociedad Defoe ocupaba, pues, una situación privilegiada de "insider", de persona arrimada a los centros del poder, y al mismo tiempo de "outsider", de ser marginado por múltiples razones, confesionales, económicas, psicológicas.

DEFOE Y EL MUNDO HISPÁNICO

Pasemos ahora a la actitud de Defoe frente al mundo hispánico. Y podemos empezar en el epicentro del poder en la Inglaterra de entonces, en un proyecto presentado al rey Guillermo de Orange. "I had the honour to lay a proposal before his late majesty King William in the beginning of the war for settling the English on the coasts of South America" (Defoe, *Review*, 8:165, citado por Seidel, p. 41): "Tuve el honor de presentarle a nuestro lamentado rey Guillermo al principio de la guerra [entiéndase la de la Sucesión Española] un proyecto para crear colonias de ingleses en las costas de América del Sur", anuncia con cierto orgullo.

El interés expresado de este modo en extender al hemisferio sur la actividad colonializadora inglesa ya desarrollada en América del Norte tiene muchos paralelos en otros lugares de su obra. Pero es fácil interpretar mal estos aspectos de su programa político. Los protestantes de la tendencia de los Dissenters eran con frecuencia muy anti-papistas y, por lo tanto, muy enemigos de los españoles. Esta característica perdura aún hoy en día en la iconografía de los barrios populares protestantes de Belfast (Ulster), donde precisamente el buen rey don Guillermo (montado en un caballo) aparece como símbolo de la resistencia al Papa (el icono habrá salido en infinitos reportajes televisivos). *Pero Defoe no era así.* Lo que él temía era la intromisión de los franceses en tierras americanas y en el mundo hispánico. El vacío creado por la debilidad militar de España lo veía como un problema geopolítico. *Pero no buscaba causar la destrucción del imperio español.* Al contrario. "Where will we be when a French garrison is planted at Cadiz?", pregunta. O: "What will the Virginia colony be worth when the French have free commerce from Quebec to Mexico behind ye?" (¿Qué será de nosotros con una guarnición francesa establecida en Cádiz? - ¿Qué valdrá la colonia de Virginia cuando el comercio francés circule libremente desde Quebec hasta

5. Curiosamente, existe, según la biografía de Backscheider, una nota marginal en el registro oficial de cuentas precisando que el pago se efectuó por orden del ministro, sin otra justificación que el servicio secreto de su Magestad: "My lord Treasurer directed this sum be paid him for Her Majesty's Secret Service, and he would give no other acq(uittan)ce". (BACKSCHEIDER, p. 123.)

México?)[6]. Lo que Defoe quería era que se llegara a crear una avenencia ventajosa a ambas partes entre España y Inglaterra: y contra Francia. A los españoles (y a los portugueses también) los veía como los aliados más indicados de los ingleses.

Estas ideas se transparentan en el argumento de *Robinson Crusoe*. Crusoe en su isla está rodeado por peligrosos enemigos caníbales. Llevan a sus cautivos a la isla para comérselos allí. Crusoe le salva la vida a uno de estos prisioneros, y la primera palabra que pronuncia el hombre cuando Crusoe le corta sus ataduras es "Christianus". El hombre resulta ser un español. Crusoe le da armas, y ambos se ponen a combatir con éxito a los enemigos del español, es decir a los enemigos de España. De las autoridades españolas existentes en la región, repite con aprobación la opinión del español: "They were all of them very civil honest men" (eran todos muy corteses y honrados). La imagen de los portugueses es, si cabe, aún más favorable. Gracias a la honradez y amabilidad del capitán portugués puede adquirir su finca, gracias a la honradez de las autoridades portuguesas que siguen administrándola en su nombre, dispone, después de los muchos años de su ausencia de la isla, de un bonito capital que le permite retirarse. ¿Cómo dramatizar de una manera más eficaz los posibles provechos de la cooperación y de un acuerdo anglo-ibérico? Y es de notar que Defoe, *dissenter*, nos cuenta en un tono aprobatorio que una proporción de los beneficios de las empresas se había dedicado a la conversión de los paganos de la región. Queda por decir que los misioneros habían sido católicos. Crusoe, y detrás de él Defoe, no es ningún antipapista obcecado.

Es a la luz de la presentación positiva de los "ibéricos" en esta novela como hay que leer e interpretar lo que pasa con Xury. En mi opinión el episodio no se explica como un ataque satírico e irónico contra el tratamiento de los moriscos. Los polemistas ingleses eran perfectamente capaces de aprovechar este tema de los moriscos como un capítulo más de la leyenda negra (como M. de Epalza ha demostrado muy bien en sus estudios sobre Morgan y Geddes[7]). Pero el argumento de Defoe en *Robinson Crusoe* es de otra índole. Lo que busca es la mejora de las relaciones entre Inglaterra y el mundo hispánico. Explícitamente no se menciona el problema de los moriscos, que había sido resuelto de una manera tan determinante 110 años antes de la publicación del libro, pero implícitamente se acepta lo hecho. Y de ahí el tratamiento de Xury. Si Defoe buscaba mejorar las relaciones entre los dos países, no era la hora de sacar este cadáver del armario.

---

6. SEIDEL, p. 41.

7. Míkel de EPALZA, «Relaciones del cónsul británico Morgan con descendientes de moriscos en el Mágreb (siglo XVIII)», *Estudios de Filología Inglesa: Homenaje al Dr. Pedro Jesús Marcos Pérez, Alicante*, Universidad de Alicante, 1990, pp. 615-620.

Si mi interpretación de este pasaje es correcta (y quisiera hacer hincapié en esto: se trata de una apreciación personal), Defoe comparte con la mayor parte del mundo occidental lo que podría llamarse nuestra amnesia colectiva sobre este fenómeno del tratamiento de la minoría islámica que eran los moriscos. Para los españoles, así como para los demás europeos occidentales, los moriscos habían, simplemente, desaparecido de la escena, y esto era todo. En la historia ya no existían y por lo tanto habían perdido sus derechos. Xury al final es vendido, y puede desaparecer de la narración. Crusoe pretende aclarar que la venta no la hizo de buena gana ("I was loath etc."). No sería difícil encontrar paralelos a esto en nuestros tiempos modernos[8].

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

BACKSCHEIDER, Paula, *Daniel Defoe: His Life*, Baltimore and London, The Johns Hopkins U.P., 1989.

DEFOE, Daniel, *Robinson Crusoe: an Authoritative Text, Contexts, Criticism*, edited by Michael Shinagel, New Yok, London, W.W. Norton, 1994.

DEFOE, Daniel, *Defoe's Review*, ed. A.W. Secord, 9 vols., New York, Columbia U.P., 1938.

FURBANK, P.N. and OWENS, W.R., *Defoe De-Attributions*, London and Rio Grande, The Hambledon Press, 1994.

HEALEY, G.H., *The Letters of Daniel Defoe*, Oxford U.P., 1955.

MOORE, John Robert, *A Checklist of the Writings of Daniel Defoe*, Bloomington, Indiana U.P., 1960.

SEIDEL, Michael, *Robinson Crusoe, Island Myths and the Novel*, Boston, Twayne, 1991.

RESUMEN

Daniel Defoe publicó *Robinson Crusoe* en 1719. Crusoe, en las primeras aventuras que corre antes de llegar a su isla, tiene en una ocasión que escapar de la cautividad en Salé (Marruecos), donde es auxiliado por un "moro". Consigue fugarse en un barco de su amo con la ayuda de un mozo llamado Xury, que puede ser identificado con garantía como un morisco ("maresco" en el texto). Pero Crusoe, que le había prometido hacerlo "un gran hombre", termina por venderlo por sesenta piezas de a ocho a un capitán portugués. El artículo sostiene que el episodio, más que por un criticismo irónico de la conducta de Crusoe, se explica por la defensa de Defoe de unas mejores relaciones con el mundo hispánico.

8. Quisiera expresar mi agradecimiento al Dr. L.F. Bernabé por su cuidadosa revisión de mi texto.

ABSTRACT

Daniel Defoe published *Robinson Crusoe* in 1719. Crusoe, in the preliminary adventures he undergoes before reaching his island, has at one stage to flee from captivity in Sallee (Morocco) where he was being held by a "Moor". He makes good his escape in a boat belonging to his master with the help of a boy called Xury who may safely be identified as a Morisco ("Maresco" in the text). But Crusoe, who had promised to make this boy "a great man" ends up by selling him for sixty pieces of eight to a Portuguese captain. The article argues that Defoe's advocacy of improved relations with the Hispanic world make it unlikely that any ironical criticism of Crusoe's behavior was intended.

EL MEJOR CRONISTA DE LA GUERRA DE LOS MORISCOS: LUIS DEL MÁRMOL CARVAJAL

*Valeriano Sánchez Ramos**

INTRODUCCIÓN

Luis del Mármol Carvajal es, sin ninguna duda, el mejor cronista de la guerra de Las Alpujarras, a pesar del segundo plano que se le ha impuesto. La comparación estilística de su *Historia del Rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada* con las plumas de Hurtado de Mendoza y Ginés Pérez de Hita es la causa del olvido de este magnífico historiador del dieciséis. Pese a todo no deja de reconocerse como uno de los "tres grandes" cronistas de la guerra de los moriscos[1].

La historiografía más reciente aboga por su extraordinaria validez, dada la fabulosa aportación empírica que exhibe[2]. En este sentido, estimamos que es necesario –y con ello nos unimos a otras manifestaciones parecidas– reivindicar definitivamente la figura de Luis del Mármol Carvajal dentro del justo puesto que le corresponde. A nuestro juicio –y no deja de ser un valor personal– una nueva lectura de la *Historia del rebelión* nos muestra, no sólo a un Mármol de exagerado detallismo, de abundantísimo acopio informativo y especial conocimiento de los hechos, sino un cronista de afilada y sutil crítica; con una altura meridiana no siempre comprendida, además de un oportuno personaje reflexivo.

Desde esta óptica, la publicación en los apéndices de este artículo de dos documentos del cronista –encontrados recientemente en un viaje a Londres– se justifica desde el instante en que nos parecen fundamentales

* Universidad de Granada.

1. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1989, p. 37.

2. Ángel GALÁN SÁNCHEZ se decanta decididamente en este sentido. Ver su introducción a la reedición de la *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Málaga, Ed. Arguval, en especial p. 9.

para su biografía. El valor de estas cartas estriba en cuatro razones bien claras: en primer lugar, por ser de puño y letra de Luis del Mármol Carvajal, quien estampa en las mismas su propia firma. En segundo lugar, porque el mismo cronista describe las responsabilidades que desempeñó durante la guerra de Las Alpujarras[3]. En tercer lugar, porque la procedencia de los documentos (British Library) cuando menos dificulta e incomoda su acceso al investigador. Por último, y no por ello menos importante, porque la información empírica proporcionada por los documentos ratifica y subraya taxativamente nuestro convencimiento sobre la finura de análisis de Mármol.

Como es de rigor en una publicación de cartas que se precie, nos ha obligado a realizar una pequeña biografía del cronista (hasta ahora inexistente) que, pese a sus escuetas líneas, servirá para confeccionar las mimbres de una ulterior composición. Esta circunstancia exculpa las lagunas que encontraremos en el desarrollo de la vida de Mármol. En cualquier caso, susceptible de alguna rectificación que abunde en el mejor conocimiento de este extraordinario cronista de la guerra de los moriscos.

APUNTES PARA UNA BIOGRAFÍA

Nacido en Granada en los albores del siglo XVI, Luis del Mármol Carvajal pronto se incorporó al ejército del emperador Carlos V, participando en el sitio de Argel de 1535. Sus servicios militares en África –prolongados durante 22 años– le permitieron conocer de cerca la problemática norteafricana, así como la cultura y lengua árabe. Tras sufrir el cautiverio de los "moros" durante 7 años, Mármol Carvajal viajó por toda la costa mediterránea africana hasta Egipto, ruta que le permitirá analizar perfectamente la situación política de los estados islámicos litorales.

LUIS DEL MÁRMOL Y LOS TERCIOS DE ITALIA

De retorno de África a la Península –ya en la segunda mitad del siglo XVI– Mármol fue destinado a Italia, donde sirvió en los ejércitos imperiales[4]. En tierras italianas debió estar hasta 1569, fecha en la que el virulento alzamiento de los moriscos requirió la movilización de los tercios de la infantería española.

---

3. Hasta el momento sólo se conocía muy escuetamente su cargo como veedor de guerra, aunque sin especificar qué tiempo ejerció o los lugares en los que sirvió. En otros casos, ni tan siquiera se intuían otros oficios. En cualquier caso, sean o no conocidos sus diferentes servicios en la guerra, nunca han sido suficientemente esclarecidos.

4. Hasta aquí nos hemos basado en las dos únicas biografías reconstruidas de este cronista: el prólogo de A.G. de AMEZUA a la edición de la *Primera parte de la descripción general de África*, Madrid, 1953 y la introducción de Ángel GALÁN SÁNCHEZ a la reimpresión realizada por la Editorial Arguval, Málaga, 1991 (usaremos en las citas esta reimpresión).

Con toda seguridad Luis del Mármol embarcó en la expedición del comendador mayor de Castilla, D. Luis de Requesens, quien traía "...doce compañias de soldados viejos, diez del tercio de Nápoles, una del de Piamonte y otra del de Lombardia..."[5]. Mármol debió participar con los tercios en las primeras acciones de guerra, pues las galeras italianas, si bien arribaron al puerto de Adra el día 1 de mayo, no desembarcaron a nadie hasta Torre del Mar, entrando los tercios en combate el 6 de mayo en el sitio del peñón de Frigiliana.

Entre los capitanes que destacaron en esta primera acción de guerra, se encontraba "...Juan de Cárdenas, hermano de Pedro de Zúñiga, conde de Miranda, a quien después sucedió en el estado..."[6], personaje que años más tarde ocuparía la presidencia de los Consejos de Castilla y de Italia. Llama la atención que Luis del Mármol Carvajal dedicó su *Historia del Rebelión* a este singular soldado, quizás por la impresión que le causó su combate[7] o por su posible amistad durante la campaña. En cualquier caso, todo parece indicar que había una relación cierta entre Luis del Mármol y el conde de Miranda. No en balde el hermano del cronista, Pedro Zapata del Mármol, era escribano de cámara real del Consejo de Castilla en el tiempo que el conde lo presidía[8].

Terminada la acción del peñón de Frigiliana, suponemos que Mármol, al igual que los tercios, partió hacia Adra, pues "...ordenóse al comendador mayor de Castilla que con las galeras que traia a su orden llevase al campo del marques de los Vélez los soldados pláticos de Italia..."[9]. Con casi toda certeza, Luis del Mármol, entre finales de mayo y principios de junio, pasó a la ciudad de Granada, seguramente a través de Motril, escala marítima organizada por el comendador mayor para trasladar los tercios en "...tres viajes desde Motril, cargando de bastimentos, municiones y bagajes..."[10].

LA CAMPAÑA CON D. JUAN DE AUSTRIA

Una vez en la ciudad de la Alhambra, Luis del Mármol entró al servicio de D. Juan de Austria, colaborando en las tareas de expulsión de los moris-

5. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *op. cit.*, p. 169. El autor describe con detalle todos los pormenores e incidencias de la travesía.
6. *Ibídem*, p. 180.
7. Pues, "...vueseñoría derramando su sangre combatiendo por su persona el fuerte peñon de Fregiliana, donde herido de saeta mostró el invicto valor de sus antepasados, haciendo oficio de prudente capitan y de valeroso soldado". *Ibídem*, Dedicatoria.
8. *Ibídem*.
9. *Ibídem*, p. 189.
10. *Ibídem*, p. 190.

cos del Albaicín, iniciadas el 23 de junio de 1569[11]. Él mismo fue testigo directo del odio hacia los moriscos, pues, ante el intento de los granadinos por linchar a los deportados en la calle Elvira, D. Juan "...porque no se alborotase la ciudad y matasen los moriscos que venian por las calles, mandó a Don Francisco de Solís *y a mi* que nos fuésemos a poner en las puertas de la ciudad y no dejásemos entrar a nadie dentro"[12]. Esta interesante noticia sobre la participación directa de Mármol en las tareas de destierro son fundamentales para tener más en cuenta sus reflexiones sobre tan delicado tema.

Por las mismas fechas que se producía la expulsión de los albaicineros Luis del Mármol fue nombrado por D. Juan de Austria *Veedor de bastimentos del ejército*. Con toda seguridad a instancias de D. Francisco de Solís, comisario y veedor general del Ejército, de quien D. Juan recibía en esta materia "...advertencia y consejo..."[13]. Su nombramiento de veedor, nos lo confirma el propio Mármol en la carta que reproducimos en los apéndices, aunque advierte el biografiado que estuvo "...sirviendo en esto *y* otras muchas cosas en el real y en otras partes..."[14].

Por tanto, no queda la menor sospecha que Luis del Mármol fue testigo directo de la campaña de D. Juan contra los moriscos, tantas veces insinuada pero jamás justificada suficientemente. Ahora bien, la duda que se plantea es si las *"otras muchas cosas"* en las que sirvió y las *"otras partes"* en las que estuvo son una mera retórica del cronista o aluden a otros servicios prestados en la guerra. Ambas sombras no son baladíes, sino que, muy al contrario, tienen su trascendencia posterior, como resolveremos leyendo los propios escritos del cronista.

Efectivamente, el 26 de noviembre de 1569 Felipe II ordenaba a D. Juan salir de Granada y dirigirse a Baza, "...porque alli tiene agora mas necesidad que esa donde vos estais, me he resuelto que vayais alli..."[15]. Inmediatamente D. Juan comenzó a levantar su ejército, enviando hombres de su confianza a diversos lugares para proveerse de bastimentos. Entre los personajes de confianza del príncipe estaba Luis del Mármol: *"...y a mi* me ordenó que fuese a las ciudades de Ubeda y Baeza y al adelantamiento de Cazorla, a dar orden en la provision de bastimentos y municiones, que de allí habian de

11. B. VINCENT, «La expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su reparto en Castilla», *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y Sociedad*, Granada, 1985, p. 222.
12. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *op. cit.*, p. 184.
13. Baltasar PORREÑO, *Historia del serenísimo señor don Juan de Austria*, Madrid, 1899, p. 44.
14. British Museum. British Library. Addittional, 28.351, fol. 285.
15. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España (CODOIN), tomo XXVIII, "Correspondencia de Felipe II y de otros personajes con Don Juan de Austria", Madrid, 1856, p. 38.

ir..."[16]. Queda, pues, resuelta la duda acerca de las *"otras partes"* en las que discurrió nuestro cronista durante la guerra.

Tras su vuelta del Santo Reino, Luis del Mármol se incorporó al real de D. Juan, quien salió de Granada a finales de diciembre. Por razones de operatividad, una parte del grueso ejército quedó a cargo del duque de Sessa, quien dispuso que Luis del Mármol dirigiera toda la retaguardia, quedando, ademas de la artillería y los bagajes *"...a mi cargo,* algunas compañías de infantería de retaguardia"[17].

El 23 de diciembre las tropas reales asaltaron Güejar, villa defendida por el general morisco el Xoaybi, en cuya casa –refiere el cronista– *"...hallé yo* muchos papeles, y entre ellos la carta que Aben Humeya le habia escrito..."[18]. Sin duda alguna, Luis del Mármol, haciendo gala de su buen conocimiento del árabe (aprendido durante su larga estancia en África), debió ejercer el oficio de *traductor* para D. Juan de Austria.

Las cartas del Xoaybi posteriomente se enviaron a Granada para ser romanceadas por el mejor traductor del momento, el morisco Alonso del Castillo. Precisamente es la buena amistad que unía a Luis del Mármol con el traductor de Felipe II lo que despeja cualquier sombra sobre las actitudes de Mármol. En efecto, cuando en 1575 Alonso del Castillo publicó su *Sumario e recopilacion de todo lo romançado por mi,* no dudó en advertir que estas cartas las "...halló *mi amigo* Luiz del Mármol en Guejar al tiempo que el Señor Don Juan de Austria le dió saco.."[19]. Se disipa, en suma, cualquier duda sobre los *"otros muchos"* servicios que Mármol alude en su carta al cardenal Espinosa, toda vez que nos confirma de forma categórica su bilingüismo.

Pero sigamos la campaña de D. Juan para analizar las actuaciones directas de nuestro biografiado y, por ende, ratificar su buen testimonio del conflicto. Tras Güejar, parte del ejército del duque de Sessa vuelve a Granada, quedando Mármol agregado al campo de D. Juan. Una vez reordenadas las tropas reales en Baza, D. Juan acuerda sitiar Galera, decidiendo colocar el centro de operaciones de su ejército en Huéscar. La delicada operación de transportar entre Baza y Huéscar el enorme equipo del ejército –nada menos que 700 carros y 1.400 bagajes cargados de armas y municiones– quedó a cargo de Luis del Mármol. Para tamaña caravana sólo dispuso nuestro cronista de una escolta de 300 hombres de caballería, tropa insuficiente para defenderse en caso de ataque, como así ocurrió. Efectivamente, a mitad

16. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *op. cit.*, pp. 211-212.
17. *Ibídem*, p. 213.
18. *Ibídem*, p. 214.
19. *Memorial Histórico Español*, Madrid, 1948, tomo III, p. 56.

del camino Mármol recibe la noticia de la retirada de las tropas del marqués de los Vélez sobre Galera, circunstancia que ponía en peligro toda la expedición, pues los moriscos de esta fortaleza salieron a correr la tierra. En este instante Mármol confirma que "...*no quise aventurarme* a pasar sin que se *me enviase* mayor número de gente de guerra, y *me recogí* aquella noche al cortijo de Malagón sobre el rio de Benzulema y *avisé* a don Juan de Austria y al marqués de los Vélez, para que *me asegurase* el paso de una atalaya que estaba cerca de Galera; y con dos compañías de infantería, que estaban alojadas en Benamaurel, y una de caballos que don Juan de Austria *me envió, proseguí* otro día bien de mañana mi camino; por manera que en medio dia de dilación se aseguró la escolta; y llegando a Güéscar aquella noche, *torné a enviar* luego los carros y bagajes a Baza..."[20].

Solventada esta delicada acción, el real dispuso el 19 de enero de 1570 el sitio de Galera, lugar fuerte que sucumbió el 7 de febrero, día en el que "...D. Juan de Austria me mandó *a mi* que hiciese recoger el trigo y cebada que tenian allí los moros, y que la villa fuese asolada y sembrada de sal"[21]. Tras la toma de Galera, D. Juan de Austria partió con todo el campo hacia el río Almanzora.

El 17 de febrero D. Juan se plantó sobre Serón, donde sufrió un descalabro por parte de los moriscos, obligándole a reconstituirse en Caniles. Entre tanto, D. Hernando de Barradas, D. Francisco Molina y D. Francisco de Córdoba, con instrucciones precisas de D. Juan, iniciaban entre el 15 y 22 de febrero los contactos con Hernando el Habaquí para conseguir la rendición de gran parte del generalato morisco. Estas primeras maniobras de diálogo con los moriscos son conocidas directamente por Mármol.

Pese a las conversaciones de paz con el Habaquí, el ejército de D. Juan continuó su avance, aunque con un tinte más moderado[22]. El 1 de marzo cae Serón[23] y, a principios del mes de marzo, antes de la toma de Tíjola, D. Juan envía de nuevo a Mármol al reino de Jaén con el objetivo de asegurar los bastimentos del ejército: "...mandándome *a mi* que fuese a las ciudades de

20. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *op. cit.*, pp. 215-216.

21. *Ibídem*, p. 220.

22. El robo y el saqueo eran usuales en la hueste. Este fenómeno fue causa de no pocas indisciplinas dentro de las compañías, hasta el punto de llegar a disolverse y provocar nuevas revueltas entre los moriscos que, soliviantados por los innumerables abusos, preferían morir antes que caer en manos del ejército. Sirva de ejemplo los enormes problemas que sufrió el marqués de los Vélez en su campo durante su primera campaña. Vid. J.F. JIMÉNEZ ALCÁZAR y V. SÁNCHEZ RAMOS, «El resurgir de una frontera: Lorca y el levantamiento de Las Alpujarras», *Actas de las II Jornadas Nacionales de Historia Militar*, Málaga, 1993, pp. 121-128.

23. *Memorial Histórico Español*, Madrid, 1948, tomo III, p. 60.

Ubeda y Baeza y al adelantamiento de Cazorla a proveer el campo, como lo hice..."[24].

Rehecho el ejército, Tíjola la Vieja se toma el 23 de marzo, evitando en todo momento el creciente saqueo de las tropas, pues el acostumbrado pillaje entorpecería las negociaciones de paz iniciadas con el Habaquí. Para garantizar el buen comportamiento de la hueste en el reparto del botín –nos cuenta Mármol– D. Juan ordenó a "...Lorenzo del Mármol, *mi hermano*, que se apoderase de todas las moras y de los bienes muebles que habia en la fortaleza, en nombre de su majestad, para repartirlo todo por su mano, como lo hizo..."[25]. Una nueva muestra de la confianza que el general tenía en esta familia.

Mientras se desarrollaba la campaña del Almanzora, nuestro cronista se encontraba en el reino de Jaén, ya que el 17 de abril aún se proveía D. Juan en la villa de Rioja "...con las escoltas que *yo le envié* de Ubeda y Baeza y del adelantamiento de Cazorla"[26]. Creemos que poco importa que nuestro cronista presenciara este tramo de campaña si tenemos por testigo a su mismo hermano, Lorenzo del Mármol, y la correspondencia oficial que le llegaba.

Tras pasar la taha de Marchena, D. Juan pone su campo en Padules, donde muy detalladamente describe Mármol la ceremonia de reducción de los notables moriscos. El 2 de mayo el real se traslada a Andarax, desde donde se dirigirán las últimas operaciones de reducción de los moriscos. Para estas fechas pensamos que Mármol Carvajal ha vuelto del reino jiennense y se ha reincorporado al real, puesto que él mismo de forma inconsciente manifiesta en su *Historia del Rebelión* las conversaciones que mantuvo en el real con el Habaquí[27] y con el capitán turco Caracax[28]. En ambos casos, el único momento que los moriscos pudieron estar en el real de D. Juan coinciden con las fechas que exponemos.

Terminada la reducción de los moriscos, sólo quedaba aplastar los últimos núcleos rebeldes. Para este objetivo, a finales de julio, Felipe II ordenó a su hermano que levantase el campo de Andarax y volviese a Guadix con el

24. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *op. cit.*, p. 228.

25. *Ibídem*, pp. 232-233.

26. *Ibídem*, pp. 232-237.

27. Dos veces afirma el cronista su diálogo con el general morisco, ratificando que fue su propio informante: la primera, cuando describe la reconstitución del estado musulmán que Aben Humeya realiza en el segundo alzamiento de la tierra, nombrando nuevos generales, entre ellos el Habaquí, "...como él nos dijo después..." (*ibídem*, p. 167). La segunda referencia aparece cuando refiere los contactos que mantuvo el general morisco con D. Francisco de Molina el 20 de marzo "...según nos certificó despues el Habaquí" (*ibídem*, p. 232).

28. "...Esto mesmo nos dijo despues *en Andarax*, Caracax,..." (*ibídem*, p. 236). Con toda seguridad la entrevista se realizó en Fondón el 13 de mayo, cuando el Habaquí y otros generales moriscos, "...y *doce turcos principales*..." se redujeron (*ibídem*, p. 246).

fin de constituir un nuevo campo. Esta orden se cumplió el 2 de agosto[29]. El objetivo regio era levantar dos ejércitos, uno al mando de D. Luis de Requesens y otro bajo la dirección conjunta de D. Juan de Austria y el duque de Sessa, quienes, coordinados por el Consejo de Granada, entrarían en La Alpujarra por Granada y Guadix, respectivamente, y aplastarían las últimas resistencias moriscas.

Como venía siendo normal, para esta nueva campaña se pensó en Luis del Mármol como *veedor de bastimentos y municiones*. Empero, el cronista no recibió el placer del Consejo de Granada, pues ni tan siquiera llegó a pisar la ciudad de la Alhambra. No obstante, los recelos hacia el veedor se acabaron con la intervención del hermano del rey, quien "... sabido por el Señor Don Juan, *me* mando que luego fuese a la dicha ciudad y que *yo, y no otro,* sirviese el dicho oficio..." [30]. La autorización de D. Juan deshace cualquier duda.

A la luz del problema anterior, todo indica que los roces entre el general y el presidente de la audiencia, D. Pedro Deza, son para estas fechas cada vez más fuertes y cualquier excusa (caso del nombramiento de un veedor) era suficiente para hacer aflorar las diferencias. Las quejas de D. Juan sobre Deza eran tales que el 14 de agosto, en carta a su hermano el rey, recomendaba el traslado del eclesiástico: "...suplico a Vuestra Majestad mande considerar mucho lo que a esto toca y le dé un obispado o mande hacer otra merced *quitándole de allí,* que cierto entiendo que es una de las cosas que al presente mas conviene al servicio de Vuestra Majestad y en que se debe mirar mucho, a quien suplico resciba esto con la llaneza y sinceridad con que lo digo"[31].

Es evidente que el veedor Mármol no es sino una pieza más del complejo engranaje de diferencias que regía en el Estado Mayor de Granada. El enfrentamiento entre sus miembros era una realidad a voces, palpable desde el mismo instante en que el marqués de Mondéjar fue destituido de su cargo de capitán general del reino de Granada[32]. Significativa resulta la breve referencia que el cronista hace en su *Historia del rebelión* a esta reforma del consejo y al cambio de capitán general: "...escribióse al consejo de Granada que se diesen priesa en hacer provisiones para juntar la gente que habia de llevar el Comendador mayor y haciendose la mesma diligencia en Guadix, comenzó a levantar nuevo campo de los lugares mas numerosos de la Andalucía y reino de Granada"[33]. En esta ocasión Luis del Mármol ni tan siquiera cita su

29. Así lo agradece D. Juan al rey en carta desde Guadix el 14 de agosto. CODOIN, tomo XXVIII, p. 126.
30. British Museum. British Library. Addittional, 28.351, fol. 285. Las palabras en cursiva son nuestras.
31. CODOIN, tomo XXVIII, p. 127. Carta fechada en Guadix.
32. Vid. Erika SPIVAKOVSKY, «Un episodio de la Guerra contra los moriscos: la pérdida de la Alhambra por el quinto conde de Tendilla», *Hispania*, XXXI (1971), pp. 399-431.
33. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *op. cit.*, p. 260.

nombramiento. La escueta frase, "...escribiose al consejo de Granada que se diese priesa en hacer provisiones...", es sintomática del negro panorama. Ahora bien, cuando el mismo Mármol no escribe para el público sino en documento interno al presidente de Castilla, sí refiere su nombramiento de veedor, apostillando que D. Juan lo hizo para "...que asistiese con venir al advertir a los ministros de su magestad de lo que viese convenir al servicio de su real hazienda, y para ello me dio sus ordenes"[34].

Luis del Mármol al servicio del comendador mayor de Castilla

Con toda seguridad Luis del Mármol llegó a Granada el 10 de agosto de 1570 con el comendador mayor de Castilla, quien "...llevaba poder y facultad de su majestad para levantar gente en la ciudad, llamar la de la comarca, y hacer todas las otras provisiones necesarias para la expedicion de la guerra, como teniente de capitán general, y como tal presidió en el Consejo mientras allí estuvo; nombró capitanes y cabos de la infantería y todos los demás oficiales, y encargóme *a mi* el oficio de *proveedor* de su campo"[35]. Efectivamente, desde agosto de 1570, Luis del Mármol sirvió el cargo de proveedor del ejército de D. Luis de Requesens, el cual, en sus propias palabras, "...*me dio* una orden por escrito para que todos los proveedores y comisarios me diesen luego relaçion de todas las conpras hechas sin my intervençion..."[36]. Así, pues, Luis del Mármol Carvajal nuevamente será testigo excepcional de la última entrada a sangre y fuego en La Alpujarra.

El ejército del comendador partió de Granada el día 2 de septiembre, alojándose en el Padul, donde se detuvo un día para pagar a la gente "...y *me mandó* que hiciese dar cuatro raciones a la gente, que llevasen para cuatro dias en sus mochilas, porque no ocupasen los bagajes que habian de llevar la vitualla y municiones del campo"[37]. Al día siguiente partió el campo hacia Acequias y de allí a Orgiva, donde llegaron el día 7 de septiembre. La villa de Orgiva fue el campamento elegido para depositar y repartir la mayoría de la vitualla y munición del ejército.

La campaña de D. Luis de Requesens duró hasta principios de noviembre de 1570, tiempo durante el cual se asoló la tierra y construyeron diferentes fuertes para controlar las principales líneas de comunicación. Luis del Mármol fue el encargado de pertrechar estos presidios y recoger los abun-

34. British Museum. British Library. Addittional, 28.351, fol. 285.
35. L. del Mármol Carvajal, *op. cit.*, p. 262.
36. British Museum. British Library. Addittional, 28.351, fol. 285.
37. L. del Mármol Carvajal, *op. cit.*, p. 262.

dantes bastimentos que se requisaban en las cuevas de los moriscos[38]. Una vez aquietada la tierra y controlado el territorio, el comendador mayor regresó a Granada el 5 de noviembre, licenciando al ejército[39]. El 11 de noviembre entraba en la ciudad D. Juan de Austria y el duque de Sessa con el segundo cuerpo del ejército. La guerra de los moriscos prácticamente había terminado.

Antes de partir hacia la corte, D. Juan, durante los diecinueve días que estuvo en Granada, ultimó los detalles del gobierno del reino. Entre las decisiones adoptadas, se encontraba el nombramiento de D. Luis de Requesens como capitán general, así como la elección de una infinidad de cargos menores de toda su confianza. En los nuevos nombramientos, como era de esperar, se incluía el de veedor de bastimentos para Luis del Mármol, con iguales funciones a las desempeñadas en el real de D. Juan de Austria, quien "...quando se venia a esta corte, me mando lo mismo"[40].

Tras la marcha de D. Juan, el 30 de noviembre de 1570, D. Luis de Requesens mantuvo a Luis del Mármol en su cargo. En este tiempo nuestro cronista se dedicó a averiguar y compilar la documentación referente a las cuentas de la guerra, razón por la cual partió a la corte "...con orden del dicho Comendador Mayor, en seguimiento de algunos officiales que se ausentaron con los papeles de la quenta y razon de la dicha hazienda..."[41]. Mientras Mármol estaba en Madrid, el comendador mayor era nombrado teniente de capitán general del reino de la escuadra de la Liga Santa, siendo sustituido en el cargo de capitán general del reino por el duque de Arcos, quien llegó a la ciudad de Granada el 20 de enero de 1571[42].

La persecución del oficial real

Con la marcha de Requesens en febrero, Luis del Mármol Carvajal perdió su protección, momento que aprovecharán sus detractores para eliminarlo. A su regreso de Madrid, Mármol se encuentra con que el duque de Arcos es el nuevo capitán general de Granada y que está exonerado de su cargo

38. Si bien se sale un poco de nuestro cometido, para comprender en todo momento la ardua labor desplegada por Mármol para organizar el aprovisionamiento del ejército, nos remitimos al estudio de la problemática que sufrió precisamente La Alpujarra, dos años después de terminada la guerra. Vid. V. Sánchez Ramos, «Repoblación y defensa en el Reino de Granada: campesinos-soldados y soldados-campesinos», *Chronica Nova*, 22 (1995), pp. 357-388.

39. L. del Mármol Carvajal, *op. cit.*, p. 268.

40. British Museum. British Library. Addittional, 28.351, fol. 285.

41. *Ibídem.*

42. L. del Mármol Carvajal, *op. cit.*, p. 269.

por orden de Francisco Gutiérrez Cuéllar. Los ataques a este oficial real no acabaron con su destitución, sino que, por el mes de abril de 1571, el licenciado Velasco lo acusó de malversación de fondos, encarcelando a nuestro biografiado. No obstante, Mármol logró salir de la cárcel gracias a la intervención del presidente de la real chancillería, D. Pedro de Deza.

Pese a todo, la persecución a Mármol continuó, ya que sus dramáticas cartas del 18 de octubre de 1571 al cardenal Diego de Espinosa señalan sobradamente hasta qué punto había caído en desgracia. La decepción que debió sentir Mármol en este periodo es evidente, en tanto y en cuanto son muy escasas las referencias que hace en su *Historia del rebelión* a los hechos sucedidos bajo el mandato del duque de Arcos. Del gobierno de D. Luis Ponce de León, el cronista sólo anota su nombramiento como virrey de Valencia y su marcha de Granada el 17 de noviembre de 1571, quedando "...a cargo de Don Pedro de Deza la presidencia de todos los negocios de justicia, de guerra, de hacienda y de población"[43].

No hay duda de que éstas fueron las últimas anotaciones que pudo conocer Luis del Mármol Carvajal del desarrollo histórico del reino, pues, si malos habían sido los tiempos con Arcos, los vientos que soplaban de la mano de Deza no eran nada halagüeños. Sin ninguna duda, la marcha de Requesens significó para Mármol la pérdida de acceso a la documentación vital sobre los acontecimientos posteriores. Este importante hecho, unido a su caída en desgracia y persecución, forzaron al cronista a cerrar sus apuntes sobre su magna obra.

Los últimos años de Mármol

Luis del Mármol, una vez destituido de sus cargos, entre finales de 1571 y 1572, aprovechando la repoblación iniciada, se retiró a Yznate (jurisdicción de Vélez-Málaga), lugar donde puso su vecindad. En esta villa malagueña redactó en 1573 la primera parte de su *Historia y Descripción General de África*, manuscrito que entregó, el 3 de marzo de 1574, al librero granadino Juan Díaz. La impresión de la obra se ajustó a mil libros, número elevado de ejemplares sólo explicable por la demanda entre los lectores de obras de tema "moro"[44].

El éxito de su primera obra hizo que Mármol recuperase parte del reconocimiento ya que en 1580 había terminado su manuscrito sobre la *Historia*

43. *Ibídem*, p. 271.

44. Aurelia Martín, «Escritura de concierto para la publicación de la Historia y Descripción General del África, de Luis del Mármol Carvajal», *Revista del Centro de Estudios de Granada y su Reino*, n.º 8 (1994), pp. 273-277. En especial apéndice y p. 275.

del rebelión y castigo y tenía el permiso de impresión, aunque por alguna razón desconocida no usó de él[45]. Con toda seguridad la marcha de D. Pedro de Deza fue definitivamente el último peldaño para que Mármol adquiriera de nuevo todo el prestigio perdido. Creemos que no es baladí que en este año de 1580 Mármol aparezca en la nómina de oficiales reales del Consejo de Población con el cargo de *ejecutor* del obispado de Málaga[46].

La solicitud hecha a Mármol por el arzobispo de Granada, D. Pedro Vaca de Castro y Quiñones, en 1593, para que emitiese un informe sobre los plomos del Sacromonte[47], debe ir en este sentido de rescate de su figura. Sus magníficos informes sobre los plomos nos presentan a un personaje entendido en historia, literatura y erudición[48], toda vez que demuestran sin reservas las buenas relaciones de Mármol con la comunidad morisca que permaneció en el reino tras su expulsión[49]. En cualquier caso, éstas y otras evidencias ratifican nuestra teoría por la cual en los últimos años del siglo XVI Luis del Mármol volvió al candelero granadino. Creemos, por tanto, que no es casualidad que su *Historia del rebelión*, pese a contar con permiso desde hacía dos décadas, se publicase terminando el siglo.

El manuscrito de su *Historia del rebelión*, con toda seguridad, comenzó a redactarlo a partir de 1574, fecha de la salida de la primera parte de la *Historia de África*. La más que comprensible necesidad de narrar los hechos de los que fue testigo de primer orden obligó a Mármol a escribir un manuscrito que tenía terminado a finales de esta década. Distintos motivos, entre ellos el recelo a la repercusión de la obra, le aconsejaron no imprimirlo. Y tanto es así que en 1599, del mismo taller de René salió su segunda *Descripción de África*, pese a ser un manuscrito que terminó posteriormente a su *Historia del rebelión*[50].

---

45. Así lo afirma D. Manuel Gómez-Moreno en el estudio preliminar a la *Guerra de Granada* de Diego Hurtado de Mendoza. Vid. *Memorial Histórico Español*, tomo XLIX, Madrid, 1948, p. XV.

46. M.M. BIRRIEL SALCEDO, «Las instituciones de la repoblación del Reino de Granada (1570-1592)», *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre Repoblación*, Almería, 1995, p. 101, cuadro II.

47. Vid. D. CABANELAS RODRÍGUEZ, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965, pp. 185-191. Transcribe sus cartas y anotaciones.

48. *Ibídem*, p. 187.

49. Sirva de ejemplo la carta que Mármol escribe el 26 de enero de 1594 al arzobispo: "...este Meriní murió el primer año del levantamiento y dejó una hija que ahora está en Granada casada con Mendoça el Seis, morisco. Esta morisca me ha dicho dio los papeles de su padre a un Luna, tambien morisco, y que ella le dio un libro que romançó y se imprimió dos o tres años ha, que trata de la destrucción de España, y sé que lo tenía el Meriní, porque cuando escribia la Descripción de Africa, tuve noticia de él y lo pedía a Castillo el viejo, padre del dicho licenciado Castillo, para verlo...". *Ibídem*, p. 190.

50. Esta afirmación la basamos en las propias palabras de Mármol, quien, refiriéndose a los moriscos que colaboraron con el rey de Fez, taxativamente confirma que no se detendrá en

En el año 1600, y en la imprenta malagueña de Juan René, por fin –después de más de treinta años–, salía la *Historia del rebelión*. Tenía Luis del Mármol por aquellas fechas 76 años y, aunque se desconoce su defunción, cabe pensar que vio insatisfechas sus pretensiones de ser nombrado cronista real o regidor de Vélez-Málaga[51].

Puestos a imaginar, pensamos que si Mármol se hubiera mantenido un tiempo más como veedor, su *Historia del rebelión* ilustraría otros capítulos esenciales del alzamiento morisco, pues la guerra no terminó con la muerte de Aben Aboo. El conflicto bélico granadino se prolongó con temas tan interesantes como los moriscos huidos a las sierras, la deportación morisca, los monfíes, o los ataques piráticos desde Berbería, además de la propia repoblación. Temas todos ellos deudores y correlacionados con el propio enfrentamiento bélico[52].

LAS LUCHAS ENTRE LOS SERVIDORES DEL REY

El alzamiento de los moriscos significó el punto y final a muchas cosas, entre ellas nada menos que a un genuino modo de ver el reino granadino bajo el signo de dos civilizaciones. Este conflicto no sólo supuso la victoria total y aplastante de un bando sobre otro, sino nada más y nada menos que

---

hablar más de ellos, pues "...lo diremos en la segunda impresión de nuestra *Africa* que *saldrá brevemente a luz* con el favor divino..." (L. del MÁRMOL CARVAJAL, *op. cit.*, p. 268). Ello confirma que ambas obras se escribieron casi a la misma vez, aunque la intención del autor es inequívoca: la *Historia de África* tiene que leerse primero.

51. A. GALÁN SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 8 y A.G. de AMEZUA, *op. cit.*, pp. 18-21.

52. Una breve lectura de trabajos especializados en los distintos temas enunciados nos remiten irremisiblemente a la guerra. Mármol es el punto de referencia obligado de todos ellos. Sin detenernos más en esta mera reflexión nos permitimos dirigir al lector hacia una bibliografía muy ajustada: sobre los moriscos huidos a la sierra, vid. M. BARRIOS AGUILERA, «Entre la guerra y la expulsión. Consideraciones a propósito de una nómina de moriscos granadinos huidos», *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía.* Historia Moderna, tomo I, Córdoba, 1995, pp. 311-330. Con respecto a la deportación morisca, vid. B. VINCENT, «La expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su reparto por Castilla» y «Los moriscos que permanecieron en el Reino de Granada después de la expulsión de 1570», *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, 1985, pp. 215-286 y pp. 257-286. Acerca de los monfíes, vid. B. VINCENT, «El bandolerismo morisco en Andalucía (siglo XVI)», *Awrāq*, IV (1981), pp. 167-178. No se ha elaborado aún un estudio pormenorizado sobre el verdadero peligro que supusieron los ataques piráticos a las costas granadinas, tan sólo existen algunos trabajos concretos. Vid. por todos B. VINCENT, «Un ejemplo de corso berberisco-morisco: el ataque de Cuevas de Almanzora (1573)», *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, 1985, pp. 287-301. Por último, sería tremendamente amplio tratar en este instante un proceso tan complejo como el enunciado, nos remitimos para mayor abundamiento a M. BARRIOS AGUILERA, «El nuevo horizonte de las investigaciones sobre la Segunda Repoblación del Reino de Granada», en *Hombre y Territorio en el Reino de Granada (1570-1630)*, Almería, 1995.

la pérdida definitiva de la compleja y sutil esperanza de una solución pacífica basada en la simbiosis de dos culturas. El levantamiento de Las Alpujarras fue, en suma, el enfrentamiento de dos mundos irreconciliables: los que querían la guerra contra aquellos que pretendían el diálogo.

El conflicto, como no podía ser de otra manera, se saldó con la victoria de todos los que participaron pensando en "ganar". Por contra, aquellos que intentaron frenar o aliviar la conflagración fueron devorados por el marasmo bélico. Los incomprendidos, esos personajes que buscaron un orden en el caos, quienes dentro del fratricidio quisieron alcanzar unas reglas de comportamiento y se esforzaron por encontrar sensatez en la locura, fueron los verdaderos vencidos[53].

Desde la posición que le tocó vivir, Luis del Mármol Carvajal fue un perdedor de la guerra, pues trató de imponer justicia a los verdaderos protagonistas del enfrentamiento: a los moriscos llevando su destierro en la mejor forma; dialogando con sus cabecillas para recabar información sobre el imperdonable error del levantamiento y, en suma, salvaguardando la dignidad de quien la merecía. A los soldados, en su calidad de veedor de guerra, evitando los robos y saqueos para dignificar al ejército real y, en fin, persiguiendo a los propios oficiales que se lucraron, sea por el método que fuere, con una desgraciada guerra. Luis del Mármol Carvajal, convertido en árbitro de un juego peligrosísimo, se había convertido en una víctima más de la guerra.

Convencido de que el mejor servicio al rey era ejercer el oficio para el que había sido nombrado, Mármol no se dio cuenta de que se alineaba en el bando de los perdedores, generando cada día que pasaba más enemigos. Cuando todo terminó, el oficial Luis del Mármol Carvajal estaba en la cárcel por servir a la Corona demasiado bien. Él mismo, asombrado por tan incom-

53. Esta lectura novedosa de la guerra la hemos tratado de ver en la postura morisca ante la guerra. Desde este punto de vista, hemos publicado dos artículos que intentan mostrar la posición de los cristianos nuevos tanto en el bando sublevado como en el que permaneció al lado del rey. En ambos casos se demuestra nuestra tesis. Los moriscos que quedaron en la *orilla cristiana* debieron optar por la búsqueda de la paz desde su papel de "colaboradores" con la Corona, o bien participar activamente en la fiebre guerrera y de botín como "colaboracionistas". Vid. V. SÁNCHEZ RAMOS, «Los moriscos que ganaron la guerra», *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan (Túnez), 1995, tomo II, pp. 613-627. En este sentido, recientemente Bernard VINCENT se ha unido a nuestra exposición, aportando nuevos datos encaminados a ratificar nuestra tesis. Vid. «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal», *Sharq al-Andalus*, n.º 12 (1995), pp. 134-135. En cuanto a los moriscos que permanecieron en la *orilla de los alzados* se demuestra sobradamente cómo un importante grupo morisco buscó a toda costa una salida "pacífica" al conflicto. Vid. V. SÁNCHEZ RAMOS, «La guerra dentro de la guerra: los bandos moriscos en el alzamiento de Las Alpujarras», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1996 (en prensa). Queda, pues, demostrar este mismo posicionamiento en el bando cristiano, aunque no dudamos que su resultado será el mismo.

prensible actitud, escribía al poderoso presidente del Consejo de Castilla, informándole que había "... bivido fielmente con la diligençia y cuydado que convenia, oponiendome a la cobdiçia de muchos y remediando muchas cosas al pie de la obra y atajando otras..."[54]. Éste era el pago a un oficial del rey: la reclusión.

Era imposible pensar que Luis del Mármol fuese acusado de traición por ahorrar 80.000 ducados y haber "... sido hombre de provecho en esta guerra"[55]. El Mármol del que se fiaba el hermano del rey se veía obligado a reclamar aquello por lo que había luchado y creído. Su amarga súplica al cardenal Espinosa no deja resquicio: "...No permita que por indirectas se me *quite la onrra y el ser que el Señor Don Juan me dio* por la confiança que de mi tuvo, y me sean mas poderosas las culpas con sus negoçiaçiones y favores que *los que emos servido fielmente con la verdad*"[56].

Tal era la lealtad de Mármol a la Corona que su situación le forzó a denunciar a sus propios compañeros, pues –como él mismo escribió– "...aunque no es mi condiçion dezir mal de nadie (sólo lo hago) por lo que toca al serviçio de su magestad"[57]. Mármol, en su enorme concepción de servicio, estaba obligado a salvar al rey, alejándolo de cualquier mancha de la guerra, fuese del bando que fuese. Ésta, y no otra, es la última lectura que hay que ver en su *Historia del rebelión*. La vieja concepción de los teóricos políticos se hace especialmente fuerte en su obra: "¡el rey no tiene culpa de nada, está mal aconsejado!".

Inmerso en una lucha mayor entre "señores" y "letrados"[58], Mármol sufría el enorme engranaje de una sorda batalla entre los mismos burócratas, guerra aplastante que no entendía de matices ni soluciones intermedias sino de hechos concretos. Herido en lo más íntimo, el dedo acusador de nuestro biografiado señalaba a Francisco Gutiérrez Cuéllar, oficial real que, según el cronista Hurtado de Mendoza, "... fue parte para atajar la corrupción, no lo era él ni otro..."[59]. ¡Gutiérrez Cuéllar!, descrito por Hurtado como un oficial "...a quien el rey embio particularmente a mirar por su hacienda: caballero prudente, pratico en el administración della, bueno para todo"[60].

54. British Museum. British Library. Addittional, 28.351, fol. 285.

55. *Ibídem*.

56. *Ibídem*. La cursiva es nuestra.

57. *Ibídem*, fol. 286.

58. Quizás la mejor monografía al respecto sea la de Joseph PÉREZ, «"Letrados" et signeurs», *Les Morisques et leur temps*, Paris-Tunez, 1983, pp. 236-244.

59. Diego HURTADO DE MENDOZA, *De la guerra de Granada*, en *Memorial Histórico Español*, tomo XLIX, Madrid, 1948, p. 165.

60. *Ibídem*, p. 151.

La lucha entre Mármol y Gutiérrez no era otra que la justicia buscada por el primero para el oficial Osorio, quien por causa desconocida había marchado a Madrid. Con toda seguridad se trataba de D. Diego Osorio, personaje que, a mediados de abril, hirieron los moriscos cuando "... venia con despachos del rey para don Juan y el duque, en que se trataba la resolución de la guerra y concierto que se avia platicado con los moros y turcos por medio del Habaquí..."[61].

La honra de Mármol quedó saldada cuando, en septiembre de 1571, el duro ministro de hacienda Gutiérrez Cuéllar salía de Granada. Un hecho –según Birriel Salcedo– *en apariencia fortuito* que no hizo sino reformar todo el Consejo de Población[62]. No hay que olvidar que tanto Gutiérrez Cuéllar como el contador Salablanca, a quien también critica Mármol, eran asesores del cardenal Espinosa en materia económica[63]. Esta razón llevó al cardenal a comisionar en Granada a Gutiérrez Cuéllar para analizar las finanzas de la guerra de los moriscos[64], quien llevó consigo a Salablanca. Ambos personajes, pese a la alegría de D. Pedro Deza, no fueron bien recibidos en Granada, dado el celo que mostraron desde sus inicios, sobre todo por el choque con los "beneficios" de la guerra. Un negocio del que no se libraba el propio Salablanca, contador que quedó implicado en negocios sucios, según confirmaba el propio Gutiérrez Cuéllar[65].

No obstante, la llegada de nuevos oficiales no mejoró a Mármol, pues el omnipresente doctor Velasco[66] endureció la tenaza, haciendo leña del árbol caído y cebándose en nuestro biografiado. Habría que recordar que el doctor Velasco, oidor del Consejo Real y de la Cámara, fue uno de los miembros que constituyó en 1566 la Junta de Madrid, órgano que aconsejó al rey la aplicación de las medidas de la Capilla Real, suspendidas en 1526 por el emperador Carlos, y antecedente inmediato de la rebelión morisca[67]. Con estos datos, y otros muchos que quedan por aclarar, es comprensible que la lectura de Mármol haya que hacerla con tiento y finura.

---

61. *Ibídem*, p. 173.
62. M.M. Birriel Salcedo, *La tierra de Almuñécar en tiempos de Felipe II*, Granada, 1989, p. 41.
63. J. Martínez Millán, *La corte de Felipe II*, Madrid, 1994, *Introducción*, p. 30.
64. J.M. de Carlos Morales, *El Consejo de Hacienda de Castilla, 1523-1602*, Ávila, 1996, p. 110.
65. J. Martínez Millán, «En busca de la ortodoxia: el inquisidor D. Diego de Espinosa», *op. cit.*, p. 214 y nota 55.
66. Este oficial regio necesita una biografía, dada su calidad y entendimiento en la Repoblación. Breves trazos de su biografía son referidos en: M.M. Birriel Salcedo, «Las instituciones de la repoblación del Reino de Granada (1570-1592)», *Anuario de Historia del Derecho*, 1988, p. 175; «La Constitución del consejo de población de Granada», *Andalucía en el tránsito a la modernidad. V Centenario de la conquista de Vélez-Málaga (1487-1987)*, Málaga, 1991, p. 113 y «Las instituciones de la...», p. 96 y V. Sánchez Ramos, «Concejos y Dominios Públicos en la repoblación de Felipe II», *Hombre y territorio...*, p. 222.
67. A. Gallego Burín y A. Gamir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1968, p. 148.

Para Mármol los moriscos comenzaron la guerra, aunque fueron los oficiales reales quienes con su codicia forzaron a los granadinos a una desesperada salida. Tanto unos como otros traicionaron al rey, y por ello debían ser castigados. Pese a todo, los moriscos fueron los únicos que sufrieron el destierro, "...ejemplo grande para que los súbditos entiendan cuan bien les está ser leales vasallos a sus reyes y señores naturales, pues al fin son ellos los que les han de amparar y defender; y por el contrario, nadie se paga del traidor..."[68]. La pena de Mármol estaba en aquellos cristianos viejos que, presas del saqueo, no obedecían a la paz que ordenaba el monarca, pues "...tan grande era la cudicia de nuestra gente en este tienpo, que cuanto veían delante de los ojos, así de amigos como de enemigos, todo lo querían apropiar, y les pesaba porque no se acababa de levantar todo el reino para tener que captivar y robar..."[69]. La pluma de Mármol se vuelve denuncia contra estos traidores al rey que no han sufrido su castigo como los moriscos.

Esta injusticia dentro de la "justicia real" es inconcebible para Mármol y es la causa que –estimamos– le mueve a escribir su *Historia del rebelión*. En su libro subyace la idea de un inmaculado Felipe II engañado por súbditos traidores, ora moriscos, ora cristianos viejos, quienes con falsos informes y aviesas intenciones rompieron la paz del Reino de Granada legada por sus padres y abuelos. Como Mármol Carvajal anota en una de sus muchas y dispersas referencias acusadoras, "...nuestro oficio no es condenar ni asolver estas cosas, sino apuntarlas para los que esta historia leyeren, solamente diremos como su majestad, príncipe discretísimo, vistos los cargos que por via de justificacion se daban unos a otros, dijo que aunque no era tanto el daño de los moros como se habia dicho...". La historia en sí se convierte en el último y único recurso que le queda a nuestro biografiado para "hacer justicia" con los traidores.

La *Historia del rebelión* no es otra cosa que reconocer todo el fraude montado en torno a la rebelión y confirmar la enorme patraña montada por los belicistas, únicos beneficiarios de la contienda. Para Mármol, Felipe II estaba obligado a castigar a los sublevados, ya que "...tampoco seria cosa conveniente a la reputacion de un rey y de un reino tan poderoso como el de Castilla, dejar sin castigo ejemplar a quien tantos crimenes habian cometido contra la majestad divina y humana"[70]. En cualquier caso la guerra ordenada contra los moriscos no debería ser cruel, pues "...la voluntad de su majestad era allanar el reino con el menor daño que se pudiese de sus vasallos..."[71].

---

68. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *op. cit.*, p. 184.
69. *Ibídem*, p. 168.
70. *Ibídem*, p. 154.
71. *Ibídem*, p. 145.

Los esquemas de Mármol debieron de romperse, pues ¿cómo es posible que tanto traidor no fuese castigado y, por contra, aquellos que defendieron la paz y al bando perdedor, como la mismísima Casa de Mondéjar[72], sufrieron la pesada ira de los belicosos? Quizás no sería atrevido conectar los informes de Mármol sobre los plomos sacromontanos con un último esfuerzo por sentar las bases de un reino granadino más sensato. Bien es verdad que Mármol fue crítico con los falsarios, pero tampoco es menos cierto que en todo instante recurrió al parecer de los moriscos como fuente tan fiable o más que los propios cristianos viejos. Tanta confianza en esta gente es demostración fehaciente de la piña que constituían cristianos nuevos y viejos, fuera de otras posiciones más intransigentes[73].

Como confirma Mármol, "...verdaderamente fue cosa determinada de arriba para desarraigar de aquella tierra la nacion morisca"[74]. Su famosa frase acusadora a los "dos bonetes", en alusión directa al cardenal Espinosa y a Deza, no deja lugar a la duda. Este determinismo histórico es el motor que induce a Mármol a desenmascarar muy subliminalmente a los verdaderos ganadores de la guerra, en suma, a quienes rompieron el complicado equilibrio granadino y engañaron al mismísimo Felipe II.

* * *

APÉNDICE DOCUMENTAL

1

Granada, 1571, octubre, 18

Carta del cronista Luis del Mármol Carvajal al cardenal Espinosa, quejándose de las acusaciones que sufre en relación a su cargo de veedor de la guerra de las Alpujarras.

British Museum. British Library. Addittional, 28.351, fol. 285.

72. Recordemos la postura defendida por la casa de Mendoza y parte de la nobleza granadina. Vid. J. CEPEDA ADÁN, «Los últimos Mendoza granadinos del siglo XVI», *Homenaje a Marín Ocete*, tomo I, Granada, 1974, pp. 183-204 y Erika SPIVAKOVSKY, «Some notes on the relations between D. Diego Hurtado de Mendoza and D. Alonso de Granada-Venegas», *Archivum*, XIV (1964), pp. 21-232.

73. En todo el enorme debate sobre el fenómeno sacromontano, en un momento dado sale a relucir Mármol como una de las personas entendidas en el mismo. Vid. D. CABANELAS RODRÍGUEZ, «Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: Los libros Plúmbeos de Granada», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), p. 356.

74. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *op. cit.*, p. 73.

Luis del Marmol, digo:

Que el señor Don Juan, siendo informado de algunos desordenes que causan en las compras de bastimentos y muniçiones que se hazian para la gente de guerra del Reyno de Granada, quiriendo oponer remedio, ordenó que todas se hiziesen con mi intervencion y me dio titulo de Veedor. Y aviendo yo bivido fielmente con la diligençia y cuydado que convenia, oponiendome a la cobdiçia de muchos y remediando muchas cosas al pie de la obra y atajando otras, tomando asimismo por memoria algunas para el tienpo de las quentas, por no impidir el bien despacho de la provision, estando sirviendo en esto y otras muchas cosas en el real y en otras partes, el Consejo que quedo en Granada nonbro otro veedor, lo qual, sabido por el Señor Don Juan, me mando que luego fuese a la dicha ciudad y que yo, y no otro, sirviese el dicho oficio y que asistiese con venir al advertir a los ministros de su magestad de lo que viese convenir al servicio de su real hazienda, y para ello me dio sus ordenes, y ultimamente, quando se venia a esta corte, me mando lo mismo.

Y despues el Comendador Mayor me mando entrar por Proveedor del campo que metio en el Alpujarra y, queriendo remediarlo, esperimentado la confiança que se tenia de my intervençion, me dio una orden por escrito para que todos los proveedores y comisarios me diesen luego relaçion de todas las conpras hechas sin my intervençion, declarando de qué personas, en qué partes, a qué preçios, y debaxo de qué tratos y contratos los hizieron, y lo que devian de todo ello, para que yo aberiguase lo que en esto avia, conforme a mi titulo.

Y aviendo començado a entender en estas averiguaçiones, y advertido de algunas cosas que hallé contra un Francisco Osorio y contra otros comisarios alguaziles y tenedores, aviendo asi mismo venydo a esta corte con orden del dicho Comendador Mayor, en seguimiento de algunos officiales que se ausentaron con los papeles de la quenta y razon de la dicha hazienda, porque no se los tomase, y hecho esto lo que devia bien y fielmente, tomaron tanta negoçiaçion que deviendome dar el calor servido de su magestad, en bolviendo a Granada mando Francisco Gutierrez Cuellar al contador Salablanca que me apuntase por reformado desde el dia que parti para venir a esta corte a hazer las dichas diligençias.

Y por otra parte, el licenciado Velasco me avia venido a hazer informaciones, bolviendose luego a Granada solto al dicho Osorio y a sus ofiziales que estavan presos y, bolviendose contra mi, me prendio y hizo çinco cargos sobre los quales me a tenydo molestando seys meses, hasta que el Presidente, viendo el agravio que me hazian, mando que luego entregase el proceso a los juezes y, por ellos visto, me dieron por libre, porque los mas de los cargos eran de cosas por las quales su magestad me devia mandar hazer merçed, porque aviendose gastado por mi orden y con my intervençion mas de ochoçientos mill ducados, no montaban todos los cargos quatroçientos reales, caso que fueran verdaderos, y se entendio averseme puesto mas por pasion que por otra cosa. Y en el mismo proçeso averigue aver ahorrado a su magestad en los preçios mas de ochenta mill ducados en cosas evidentes y claras, confesadas por las propias partes con juramento, aviendose buelto el licenciado Velasco contra my y, favoreçiendo, como favoreçe, a las personas de quien no tenia entero conçeto, a causado harta admiraçion sobre ello.

Lo qual suplico a V.S. Ilma. mande ver otro memorial que va con este. Suplico a Vuesa Señoría Ilustrisima, pues yo e servido tan bien, y con tanto trabajo, y e dado tan buena cuenta de lo que se me a cometido. No permita que por indirectas se me quite la onrra y el ser que el Señor Don Juan me dio por la confiança que de mi tuvo, y me sean mas poderosas las culpas con sus negoçiaçiones y favores que los que emos servido fielmente con la verdad. Y mande que se cumplan las dichas ordenes y que, sirviendo mi offiçio, advierta en las quentas lo que viere convenir al servicio de su magestad. Y lo que costare ser fraude en daño de la hazienda se execute luego y se remyta la culpa a los jue-

zes y no se hagan los pleitos y vexaciones que el dicho licenciado haze, de los quales ningun provecho resulta a la hazienda de su magestad, como se vee por espiriençia. Y lo podra Vuesa Señoría Ilustrisima saber de los propios juezes, siendo servido que informen sobreello, y juntamente podra servir de otras cosas, como siempre hize, pues en todo genero de servicios soy general y e sido hombre de provecho en esta guerra.

La comision y titulo y ordenes orijinales que digo y el tratado de la sentencia en que los juezes me dan por libre tiene todo el señor Juan Vazquez de Salazar.

Y çertifico a Vuesa Señoría Ilustrisima que el que contradixese esto de que no asista yo a las quentas y advierta que quiere mas su interes que el de su magestad.

Luis del Marmol
(firma)

2

Granada, 1571, octubre, 18

Memorial del cronista Luis del Mármol Carvajal al cardenal Espinosa acusando al licenciado Velasco de los abusos que comete.

British Museum. British Library. Addittional, 28.351, fol. 288.

Aunque no es mi condiçion dezir mal de nadie, por lo que toca al serviçio de su magestad que Vuesa Señoria Ilustrisima tanto ama, y por descargo de mi conçiençia en cumplimiento de lo que mis confesores me mandan, digo:

Que el licenciado Velasco, juez que proçede contra los que an hecho fraude en la hazienda de Su Magestad en el Reino de Granada, so color desta comision y de otras, a hecho grandes agravios, llevando muchas cuentas de maravedies a las personas contra quien proçede a manera de secretas o deposito y de costas, quando los prende o suelta en fiado y siendo él el dicho depositario dellos.

A mandado para estos negoçios a mudado mas de doze escrivanos y a todos les toma los proçesos, ynformaçiones y depositos. E los despide.

En una relaçion de quenta que dio a los juezes destos negocios en Granada deja de poner muchas cosas que a reçibido.

Aver seguido a algunas personas que osaron dezir que los avia cohechado, o cohechado a otros, y especialmente a un Balenzuela que fue tenedor en el campo de Don Juan, el qual de miedo de su molestia a huydo con los papeles de mas de çien mill ducados que tiene de que dar cuenta y no se sabe de él.

A procedido contra los que conpran bienes muebles de moriscos, especialmente ganados, quando los echaron del Reyno, y tomado en si muchos bienes aljofar y otras cosas y hecho muchos agravios.

Por los proçesos que hasta agora a hecho que sean visto por los juezes, mas consta de su pasion que de culpas como los propios juezes podran informar y hasta agora no se deja de entender que a difficultado y encubierto las causas de algunos principales culpados a contenplaçion de algunas gentes sin sospechar de aver reçibido dellos.

Sobre esto y otras cosas que no se dizen hassta que aya dado quentas destas comisiones i de lo que va reçibido, en virtud de ella sehan las averiguaçiones necesarias, siendo

Vuesa Señoria Ilustrisima servido cometello a los juezes de Granada o a los Alcaldes de Corte.

Venido aqui el Duque de Arcos podra Vuesa Señoria Ilustrisima ynformarse de este licenciado Velasco y de lo que en esto ay.

Ynforman los propios juezes, los alcaldes, el corregidor, los ventiquatros y los clerigos y legos de aquella ciudad y de Jaen, Baeça, Xerez de la Frontera, Villena y otras partes donde a estado.

Este es el licenciado que Vuesa Ilustrisima mando prender está ultimamente vinieren [sic]. Suplico a Vuesa Señoria Ilustrisima, Nuestro Señor guarde y en estado acreçiente. Granada, 18 de octubre.

RESUMEN

La figura de Luis del Mármol Carvajal, uno de los grandes cronistas de la guerra de los moriscos, ha de ser reivindicada como la de un personaje no sólo de gran conocimiento de los hechos y de abundante caudal informativo, sino también capaz de finas críticas y de reflexiones valiosas. A partir de los documentos hallados y editados en el presente trabajo, se ofrecen los primeros apuntes de una biografía del escritor, que avance de forma especial lo complejo de su papel en la guerra de las Alpujarras y en la Granada del siglo XVI.

ABSTRACT

The figure of Luis del Mármol Carvajal, one of the major chroniclers of the Moorish war, has to be recovered as that of a person not only wealth of knowledge of the facts and of abundant information, but also capable of fine critics and of valuable reflections. Taking the found documents, which are edited in the present work, as a basis, the first notes for a biography of the writer are offered. This biography should specially clarify the complexity of his role in the war of the Alpujarras and in the Grenada of the 16th century.

Sección
Arte Mudéjar

NOTA SOBRE LA AMPLIACIÓN DE UN POZO MUDÉJAR EN MURCIA EN 1748

*Juan B. Vilar**
*José Iniesta Magán**

NOTA PRELIMINAR

Murcia es acaso una de las ciudades españolas que ha sufrido transformaciones más profundas en los tres últimos siglos. La ciudad medieval, que sobrevivió en considerable medida hasta el siglo XVIII, fue demolida en esa centuria en momentos de desarrollo demográfico y expansión económica sin precedentes, para edificar sobre ella otra ciudad, a su vez arrasada en los años cincuenta, sesenta y setenta de este siglo bajo los efectos de otro espectacular auge expansivo.

Hoy apenas queda nada de la Murcia musulmana. Sus más emblemáticos monumentos han desaparecido (murallas, alcázar real, mezquitas, palacios, lonjas de contratación, alquerías residenciales en sus inmediaciones..., etc.), y todo o casi todo ha sucumbido en el curso del tiempo bajo el golpe de la piqueta, devorado por una fiebre renovadora indiscriminada e insensata, en algún caso en fecha bien reciente (los Baños Árabes destruidos *por sorpresa* en los primeros años 50). Ello es tanto más penoso por tratarse de una de las dos o tres únicas grandes ciudades españolas fundadas *ex novo* en la etapa musulmana, y que por su magnificencia y por los grandes hombres que dio en esa época su nombre es conocido y reverenciado dentro y fuera del ancho mundo islámico.

Afortunadamente se ha entrado en una andadura de revalorización del legado del Islam, algunos de cuyos vestigios murcianos continúan siendo importantes (urbanismo del casco antiguo, sistema de riegos en la huerta, etc.). Al propio tiempo, se intenta preservar y restaurar los escasos restos monumentales y arqueológicos salvados de una incuria secular, y los que por fortuna no dejan de ir apareciendo (dispersos vestigios de la muralla al-

* Universidad de Murcia.

mohade, cementerio islámico de Santa Eulalia, claustro mudéjar de Santa Clara, estructuras de varias mansiones privadas, mezquita-iglesia de Santa Catalina, artesonados en diferentes templos de los siglos XIV, XV y XVI, etc.), protegidos hoy por la ley y cuyo rescate se halla confiado a expertos y entusiastas especialistas, dependientes de instituciones municipales (Instituto "Ibn Arabí"), regionales (Cultura, Bellas Artes) y universitarias (diferentes Departamentos), que aunque un tanto descoordinadamente y con medios insuficientes, realizan empero una labor benemérita y destacable.

El grave daño sufrido por el patrimonio arqueológico-monumental potencia la importancia de los testimonios documentales, cuyo valor como instrumentos de apoyo resulta difícilmente exagerable, por insignificantes que parezcan. De ahí el interés de dar a conocer el documento notarial adjunto, un testimonio más de la pervivencia, siquiera parcial, varios siglos después de su introducción, de la infraestructura para el aprovisionamiento urbano de agua creado en Murcia en época islámica.

* * *

En el Archivo Histórico Provincial de Murcia, Sección de Protocolos Notariales, nº 2.981, escribano Esteban González y año 1748, ff. 443r-444v, se contiene una escritura de obligación de cierto Antonio Benítez, vecino de Murcia y maestro carpintero, referida a un pozo reputado de "morisco", situado en una finca urbana (inmediata a la plazoleta de Bussi, hoy Puxmarina) propiedad del convento de Santo Domingo, en la misma ciudad.

La fecha del documento coincide con el momento de máxima euforia constructora en Murcia durante todo el siglo, contemporáneo del pontificado del emprendedor obispo don Juan Mateo López (1742-1752), en cuyo tiempo es acelerado el proceso de transformación de la vetusta ciudad de raigambre islámica en otra más en consonancia con los tiempos. Una ciudad embellecida con la remodelación de plazas y calles, diseño de espacios abiertos junto al río y con nuevos y en ocasiones excelentes edificios tanto eclesiásticos como civiles (construcciones de uso oficial, mansiones diversas, templos parroquiales de San Nicolás y San Antolín, conventos de Santa Verónica, San Agustín y Santa Teresa, capilla del Pilar, oratorio de los Peligros, etc.). Transformación al frente de la cual figuran por derecho propio el trazado de la actual plaza del Cardenal Belluga y la edificación en la misma del imafronte de la fachada principal de la catedral y el palacio episcopal, realizados por el valenciano Jaime Bort y el italiano Baltasar Canestro (empeños ambos del obispo López), construcciones, que con la torre de la iglesia matriz (a la que en esta época fue añadido un cuerpo) son hoy las más emblemáticas de la ciudad.

Digno ciudadano de esta urbe en plena expansión era Antonio Benítez, maestro carpintero como queda dicho, a quien debían ir muy bien las cosas.

Resultándole insuficiente el inmueble que para vivienda y taller tenía tomado en arrendamiento vitalicio a sus propietarios, la comunidad local de frailes dominicos, compró el solar colindante, donde hizo levantar casa de nueva planta, con acceso a la céntrica plazuela de Bussi, parroquia de San Bartolomé, situada entre la de Santa Catalina (centro tradicional de la ciudad) y la entonces recién abierta junto a la nueva fachada principal de la catedral. Por tanto en un punto que entonces como ahora se halla en el cogollo mismo de la urbe.

Como quiera que la finca edificada careciese de "...capacidad y sitio cómodo donde poderse fabricar pozo", Benítez... "de su propia autoridad y sin licencia, ni expreso permiso de dicho Real Convento, desanchó [sic] el pozo morisco que tenía la casa de él, para hacerlo medianero de la suya, como con efecto lo hizo, y sintiéndose de ello en gran manera agraviado dicho Convento, mandó se cerrase dicho pozo por la parte que toca a la casa del otorgante, para que esta no tuviera servidumbre de él".

El documento de referencia habla de "pozo morisco", aunque más propiamente debería decir mudéjar, por corresponder sin duda a uno de los numerosos inmuebles requisados a la comunidad musulmana en el momento de la reconquista. Los pobladores islámicos hubieron de retirarse en bloque al barrio extramuros de la Arrixaca, en adelante morería local, que cubría aproximadamente las actuales parroquias de San Andrés y San Antolín.

El pozo debía ser de sólida construcción por hallarse todavía en uso. Situado en la expresada finca de los dominicos, pero junto a la pared medianera de la adquirida en propiedad por el inquilino de los frailes, éste había ideado asegurar la necesaria provisión de agua a su nueva residencia ampliando el diámetro del pozo existente, de forma que quedara partido por la mitad entre ambas fincas.

Obviamente los frailes predicadores, la comunidad religiosa más antigua de Murcia, y también una de las más ricas e influyentes, mendicante por definición es cierto, pero muy cuidadosa de sus bienes, rentas e intereses terrenales, no se dejó burlar por el ladino carpintero. Si éste, según parece, eligió deliberadamente el momento de ensanchar en beneficio propio el pozo ajeno, aprovechando que los dominicos andaban afanados en la organización de las fiestas de canonización de santa Catalina de Rizzis, las más fastuosas que conociera la ciudad en mucho tiempo, erró en sus cálculos. Los frailes, es cierto, echaron la casa por la ventana y gastaron una fortuna en el festejo, que duró semanas, pero no toleraron la invasión de una de sus propiedades, por insignificante que resultara el perjuicio.

En consecuencia, exigieron la demolición de la obra hecha para que el pozo quedara exclusivamente en su finca tal como siempre lo había estado. Pero "....habiéndose interpuesto algunas personas de autoridad, se convinieron dicho Convento y el otorgante en que éste había de hacer una pared medianera de medio ladrillo desde el suelo de dicho pozo", de forma que

ambas fincas pudieran disfrutar del mismo con entera independencia. Los dominicos se reservaban además, caso de que así conviniera a sus intereses futuros, el derecho de hacer inutilizar la mitad que daba al inmueble que Benítez poseía en propiedad. Entre tanto, éste quedaba obligado a cuidar de la pared interna del pozo y a "...mantenerla corriente de todo cuanto necesitara".

Inmueble y pozo subsistieron hasta bien entrado el siglo actual, en que desapareció con la casi totalidad de las edificaciones del entorno, al procederse a la apertura de la Gran Vía. Esta reforma supuso la remodelación total del espacio ocupado por la actual Plaza Puxmarina (de Bussi en 1748), con la consiguiente demolición del inmueble que fuera de Benítez (o lo que del mismo subsistía) y del pozo mudéjar adyacente. Pero también de construcciones más importantes, tales como el antiguo monasterio de Madre de Dios (de religiosas justinianas) y los no menos reseñables Baños Árabes.

* * *

APÉNDICE DOCUMENTAL

AHPM, Protocolo n.º 2.981 (Año: 1748. Escribano: González, Esteban), ff. 443r-444v.

Real Convento del Señor Santo Domingo de esta ciudad. Escritura de declaración y obligación contra Antonio Benítez, vecino y maestro carpintero en Murcia.

"En la ciudad de Murcia, a veintiún días del mes de noviembre del mil setecientos cuarenta y ocho años, ante mí el escribano público y testigos pareció Antonio Benítez, vecino y maestro de carpintero de dicha ciudad.

Y dijo que, habiendo fabricado una casa desde cimientos en la población de ella, parroquia del Señor San Bartolomé, en la plazuela que dicen de Bussi, inmediata y contigua a otra en que habita y tiene por arrendamiento vitalicio, propia del Real Convento del Señor Santo Domingo de esta referida ciudad, por no tener aquella capacidad y sitio cómodo donde poderse fabricar pozo, estando como están la una contigua a la otra, el otorgante, de su propia autoridad y sin licencia, ni expreso consentimiento de dicho Real Convento, desanchó el pozo morisco que tenía la casa de él, para hacerlo medianero de la suya, como con efecto lo hizo, y sintiéndose de ello en gran manera agraviado dicho Convento, mandó se cerrase dicho pozo por la parte que toca a la casa del otorgante, para que ésta no tuviera servidumbre de él.

Y habiéndose interpuesto algunas personas de autoridad, se convinieron dicho Convento y el otorgante en que éste había de hacer una pared medianera de medio ladrillo desde el suelo de dicho pozo. Y que ésta había de permanecer por el tiempo que pareciera al mencionado Real Convento, pudiendo cerrar la parte del pozo que cae a la casa del otorgante siempre que le tuviera cuenta y quisiera, o antes, si a éste fuere de su conveniencia el ejecutarlo, y obligarse interin y en el tiempo [en] que existiera dicha pared a mantenerla corriente de todo cuanto necesitara.

Y permaneciendo existente al presente en ambas casas el referido pozo sin haberse practicado dicha pared, se le ha pedido al otorgante por parte del citado Real Convento,

que para que en todo tiempo conste la realidad de todo lo relacionado, lo declarará así y se obligará a ello, como también a no interesar cosa alguna, si dicho Real Convento quisiera levantar en algún tiempo dicha su casa, por lo tocante a medianería, respecto de haberse el otorgante aprovechado, y metido en su casa para su mayor desanche, medio palmo de sitio de la pared divisoria que hay en las entradas de dichas dos casas, por haberse así en la misma forma convenido.

Y viendo ser justo lo susodicho, lo ha tenido a bien, y dando como da por cierta y verdadera la relación de esta escritura. Declara haberse convenido y ajustado en la forma sobredicha con el referido Real Convento, y se obliga a hacer y construir dicha pared medianera de medio ladrillo a toda satisfacción desde el suelo de dicho pozo. Y a mantenerla corriente de cuanto precise interin y por el tiempo que fuese la voluntad de dicho Convento, o mande cerrar la parte del pozo que toca y cae a la casa del otorgante, y antes si a este le tuviera cuenta.

Y también se obliga a que si en lo venidero, dicho Real Convento quisiere levantar su casa como dicho es, a no interesar cosa alguna, por lo respectivo a la medianería, por darse como se da por pagado y satisfecho de su valor, en el que puede tener el palmo de sitio que va dicho se ha aprovechado el otorgante y metido en su casa para su mayor ensanche, de la pared medianera que hay en las entradas de dichas dos casas.

Ya que habrá por firme esta escritura, obligó su persona y bienes muebles y raíces habidos y por haber, y sin que la hipoteca especial derogue la obligación general, ni por el contrario porque de ambos derechos se ha de poder usar, hipoteca la referida casa que ha dicho ha fabricado, y linda por levante con la referida placeta de Bussi, donde se halla, [a] mediodía y poniente con casas de los herederos de Juan Gómez, y por el norte con la casa citada de dicho Real Convento. Y es franca de todo gravamen, para que esté sujeta, gravada, obligada, e hipotecada al cumplimiento de esta escritura con prohibición absoluta de su enajenación y cláusula irritante de *non alienando*, según y en la forma que lo previene el derecho.

Y para su ejecución dio poder a las Justicias y Jueces de S.M. de cualesquier partes que sean, para que a lo que dicho es le condenen, compelan y apremien, como si fuera por sentencia pasada en autoridad de cosa juzgada, renunció las leyes, fueros y derechos de su favor y la general en forma. En cuyo testimonio así lo otorgó y firmó, siendo testigos, D. Pascual Pérez Osa, D. Juan Asensio Cazorla y Miguel Tomás, vecinos de esta ciudad, a todos los cuales yo el escribano doy fe conozco.= *Antonio Benítez.*= Ante mí, *Juan González.*=Sin derechos, doy fe".

Resumen

La pérdida de la casi totalidad del patrimonio arqueológico-monumental murciano de la época musulmana potencia el interés de los testimonios documentales por insignificantes que parezcan. El documento notarial aportado da fe de la existencia en Murcia a mediados del siglo XVIII, y en perfecto funcionamiento, de un pozo "morisco" (mudéjar en realidad) en un inmueble perteneciente a la comunidad local de religiosos dominicos, la más antigua de la ciudad, y que acaso lo recibiera en los *repartimientos* alfonsinos tras la conquista, situado en la céntrica plazoleta de Bussi (hoy Puxmarina por ubicarse allí la antigua mansión de los Puxmaría). El pozo de referencia

es sin duda una interesante supervivencia del sistema urbano de aprovisionamiento de agua en la Murcia medieval.

ABSTRACT

The loss of nearly all the archaeological-monumental patrimony of the Moslem period in Murcia grants the interest of the written testimonies even if they seem insignificant. The provided "notarial" document vouches for the existence of a "Moorish" (Mudejar in reality) well in a building belonging to the local community of Dominican monks in Murcia in the middle of the 18th century, and in perfect operation. This was the most ancient religious community in the city, and they might have received it when the "repartimientos alfonsinos" took place after the conquest. The well, located in the central small circus of Bussi –today Puxmarina because the ancient mansion of the Puxmaría is placed there– is without doubts an interesting survival of the urban system of water supplies in Murcia in the medieval times.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA DE ARTE MUDÉJAR. ADDENDA (1995-1996)

*Ana Reyes Pacios Lozano**

Siguiendo con la metodología empleada en la anterior addenda a la *Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares (1857-1991)*[1], ofrecemos las últimas aportaciones al estudio del arte mudéjar, así como también algunas obras no localizadas hasta el momento. Recordamos que las referencias bibliográficas siguen la norma ISO 690-87.

TEORÍA SOBRE EL ESTILO, INTERPRETACIÓN Y TERMINOLOGÍA

MERLOS ROMERO, María Magdalena. El término mudéjar en arte. Pasado y Presente. *Solano: Revista de Humanidades del Instituto de Estudios Alonso Covarrubias*, 1989, vol. 2, nº 2, p. 29-35.

FOCOS MUDÉJARES REGIONALES

ANDALUCÍA

CÓRDOBA

RAMÍREZ, Arturo. Restauración de alfarjes y taujeles del monasterio de Santa Clara de la Columna de Belalcazar (Córdoba). *Restauración y Rehabilitación*, 1995, vol. 2, nº 2, p. 49-63.

GRANADA

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J.E. El trabajo de mudéjares y moriscos en el reino de Granada. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-18 de septiembre de 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 97-136.

* Departamento de Biblioteconomía y Documentación. Universidad Carlos III de Madrid.

1. *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 613-630.

QUIOT, Alain. Jardines árabes en Granada y Marruecos. Similitud y variaciones. *Cuadernos de la Alhambra*, 1992, vol. 28, p. 61-80.

HUELVA

PAVÓN MALDONADO, Basilio. *Arquitectura islámica y mudéjar en Huelva y su provincia. Prototipos y espacios en la Andalucía Occidental*. Huelva: Diputación Provincial, 1996. 252 p. ISBN 84-8163-069-1.

MÁLAGA

PÉREZ BOYERO, Enrique. La construcción de las iglesias en el marquesado de los Vélez. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-18 de septiembre, 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 811-831.

SEVILLA

FERNÁNDEZ MARTÍN, María Mercedes. El artesonado del refectorio de la Cartuja de Santa María de las Cuevas de Sevilla. *Laboratorio de Arte*, 1994, nº 7, p. 303-311.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. El trabajo mudéjar en Andalucía. El caso de Sevilla (siglo XV). En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-18 de septiembre de 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 39-56.

GONZÁLEZ RAMÍREZ, María Isabel. *El trazado geométrico en la ornamentación del Alcázar de Sevilla*. Sevilla: Junta de Andalucía; Universidad de Sevilla, 1995. 314 p. ISBN 84-472-0239-9.

MEDIANERO HERNÁNDEZ, José Mª. Las pinturas gótico-mudéjares de la capilla de la Quinta Angustia (Sevilla). *Laboratorio de Arte*, 1995, nº 8, p. 25-50.

ARAGÓN

ALQUÉZAR YÁÑEZ, Eva Mª; ARIAS SÁNCHEZ, Isabel y FRANCO MATA, Ángela. Carpintería y elementos arquitectónicos mudéjares en el Museo Arqueológico Nacional procedentes de Aragón. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-18 de septiembre, 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 867-881.

ÁLVARO ZAMORA, María Isabel. El trabajo en los alfares mudéjares aragoneses. Aportación documental acerca de su obra, controles de su producción y formas de comercialización y venta. *Revista Zurita*, 1992 (1994), 65-66, p. 97-137.

— El trabajo de los mudéjares y los moriscos en Aragón y Navarra: estado de la cuestión. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-18 de septiembre, 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 7-38.

CABAÑERO SUBIZA, Bernabé. Consideraciones sobre los talleres de decoración arquitectónica de la Marca Superior de los siglos X y XI y su identificación a partir de obras mudéjares. *Sharq al-Andalus*, 1995, nº 12, p. 509-518.

FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Myriam I. Labores de algunas comunidades aragonesas, mudéjares y moriscos de Ricla, Villafeliche, Muel, La Almunia y Alfamén. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-18 de septiembre de 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 187-196.

GARCÍA MARCO, Francisco Javier. El trabajo de los mudéjares de Daroca (Zaragoza) en la segunda mitad del siglo XV: evidencias en favor de la hipótesis de la complementariedad de las economías cristiana y mudéjar en el Aragón medieval. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-18 de septiembre de 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 167-186.

NAVARRO ECHEVARRÍA, Pilar. Presencia toledana en las yeserías mudéjares aragonesas del siglo XVI. *Sharq al-Andalus*, 1995, nº 12, p. 519-533.

HUESCA

CABAÑERO SUBIZA, Bernabé. Estudio de los tableros parietales de la mezquita aljama de Huesca, a partir de sus réplicas en el púlpito de la Sala de la Limosna. Notas sobre las influencias ´abbasíes en el arte de al-Andalus. *Artigrama*, 1994-95, nº 11, p. 319-338.

— El púlpito de la Sala de la Limosna de la catedral de Huesca, una obra maestra próxima a su desaparición. *Artigrama*, 1994-95, nº 11, p. 501-506.

CONTE CAZCARRO, Anchel. La composición laboral de la aljama de moros de Huesca en los siglos XV-XVI. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-18 de septiembre de 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 137-142.

TERUEL

RUBIO TORRERO, Beatriz. Notas sobre las techumbres mudéjares turolenses. *Sharq al-Andalus*, 1995, nº 12, p. 535-546.

ZARAGOZA

SANMIGUEL MATEO, Agustín. Un ejemplo de ductilidad del trabajo mudéjar: el abovedamiento de las torres-alminares en la comarca de Calatayud. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, 16-18 de septiembre, 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 209-229.

RODRIGO ESTEBAN, M.L. Los mudéjares y su fuerza de trabajo en el ámbito urbano darocense (1423-1526). En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-18 de septiembre de 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 143-165.

EXTREMADURA

MOGOLLÓN CANO-CORTÉS, Pilar. El mudéjar en Extremadura. En *Bataliús: El Reino Taifa de Badajoz. Estudios*. Fernando Díaz (ed.) Madrid: Letrúmero, 1996, p. 189-200.

GALICIA Y ZONA NORTE

OVIEDO

TEIJEIRA PABLOS, María Dolores. El uso de la marquetería en las sillas corales tardogóticas: el caso ovetense. *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar"*, 1995, nº 59-60, p. 237-246.

LA RIOJA

SÁNCHEZ TRUJILLANO, Mª Teresa. El alfarje de Santo Domingo de la Calzada. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, 16-18 de septiembre, 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 845-851.

LEÓN Y CASTILLA LA VIEJA

LAVADO PARADINAS, Pedro J. Morerías castellano-leonesas. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, 16-18 de septiembre, 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 719-751.

— Mudéjares y moriscos en los conventos de clarisas de Castilla y Léon. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-18 de septiembre, 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 391-419.

PÉREZ HIGUERA, María Teresa. El primer mudéjar castellano: casas y palacios. En *Casas y palacios de Al-Andalus. Siglos XII-XIII*. Barcelona: Lunwerg, 1995, p. 303-314.

VALDÉS FERNÁNDEZ, M., PÉREZ HIGUERA, M.T. y LAVADO PARADINAS, P.J. *Arte mudéjar*. Valladolid: Ámbito, 1996. 303 p. Historia del Arte de Castilla y León, tomo IV. ISBN 84-8183-004-6.

BURGOS

CONCEJO DÍEZ, Mª Luisa. Una puerta mudéjar en el museo de Burgos. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-18 de septiembre, 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 853-866.

LEÓN

ROLLÁN ORTIZ, Jaime Federico. Notas sobre la iglesia de Valdesaz de los Oteros. *Tierras de León*, 1991-1992, vol. 31, nº 85-86, p. 151-172.

Salamanca

García de Figuerola, Belén. *Techumbres mudéjares en Salamanca.* Salamanca: Ediciones Diputación de Salamanca, 1996. 203 p. ISBN 84-7797-098-X.

Segovia

Hernández San Frutos, María del Carmen. La iglesia del convento de Santa Isabel en Segovia. *Estudios Segovianos*, 1995, vol. 36, nº 93, p. 83-120.

Soria

Pavón Maldonado, Basilio. En torno a la supuesta sinagoga de Medinacelli (Soria). Nuevos datos artísticos. *Sefarad*, 1978, vol. 38, nº 2, p. 309-317.

Navarra

Véase:

Álvaro Zamora, María Isabel. El trabajo de los mudéjares...

Cabañero Subiza, Bernabé. Consideraciones sobre los talleres...

Toledo y Zona centro

Guadalajara

Pradillo y Esteban, Pedro José. La desaparecida parroquia de San Gil de Guadalajara: Estado de la cuestión y nuevas aportaciones. *Wad-Al-Hayara*, 1994, 21, p. 211-256.

Madrid

Toajas Roger, María Angeles. Carpintería y arquitectura del Renacimiento en Madrid: las techumbres de la parroquial de Camarma de Esteruelas. *Anales de Historia del Arte*, 1995, nº 5, p. 19-54.

— En torno al llamado "estilo Cisneros": la techumbre del paraninfo de Alcalá de Henares. En *La Universidad Complutense y las Artes* [Congreso Nacional, Madrid, 1993]. Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 1995, p. 75-95.

Toledo

Bastos, Victoria y Lafora, Carlos. *El foco mudéjar toledano: Itinerarios Mudéjares en Castilla-La Mancha.* Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1996. 144 p. ISBN 84-7788-161-8.

Campos Romero, Mª Ángeles. Imaginemos un palacio mudéjar del siglo XIV en la llamada Casa de Mesa de Toledo. En *Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo,* Teruel, 16-18 de septiembre, 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 883-894.

 Sharq al-Andalus, 13 (1996), pp. 273-309

BIBLIOGRAFÍA DE MUDÉJARES Y MORISCOS, II

Míkel de Epalza
Luis F. Bernabé Pons

Continuamos en este número de *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* la recopilación de bibliografía sobre mudéjares y moriscos iniciada en el volumen anterior. Esta sección bibliográfica está abierta a todos aquellos que quieran enviarnos títulos de publicaciones, sobre todo científicas, sobre mudéjares y moriscos, con el correspondiente abstract, o directamente las publicaciones, para que les hagamos abstract o recensión. Anticipamos nuestro agradecimiento a todos aquellos que quieran colaborar con sus envíos y que irán apareciendo como colaboradores en las sucesivas entregas bibliográficas.

A partir de este número, por amable sugerencia de la Dra. Pacios Lozano, habitual colaboradora de la revista, la sección de Bibliografía de mudéjares y moriscos se atendrá a la norma bibliográfica ISO 690-87.

ABBOUD HAGGAR, Soha. Al-ğihād, según el manuscrito aljamiado de al-Tafrīᶜ de Ibn al-Ğallāb. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 325-338.

[Análisis del capítulo dedicado a la guerra para difundir el islam dentro de este tratado de jurisprudencia en versión aljamiada] L.B.P.

ABELLÁN PÉREZ, Juan. La voz de los moriscos en los LAR del reino de Granada (Deslindes y amojonamientos). *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 255-262.

[Testimonios de la vida de los moriscos a través de los deslindes y amojonamientos de los Libros de Apeo y Repartimiento de la Real Chancillería de Granada. Apéndice documental] L.B.P.

ACOSTA MONTORO, José. *El valle del Almanzora durante el Islam (y Suflí al fondo)*. Almería: Arráez Eds. (Colección Investigación, vol. 5), 1995, 443 p.

[Zona oriental de la actual provincia de Almería, donde se encuentra el pueblo de Suflí. Especial atención al período mudéjar-morisco y a las relaciones con la vecina región de Murcia] M.E.

AGUIAR AGUILAR, Maravillas. Las aplicaciones del cuadrante de senos en agrimensura a través de un tratado árabe oriental del siglo XIV. En C. ÁLVAREZ DE MORALES (ed.). *Ciencias de la naturaleza en Al-Ándalus. Textos y estudios IV*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 93-113.

[Instrumento astronómico antecedente del *sexagenarium*, del que hay una traducción valenciana del siglo XV, por un mudéjar, cuya edición crítica cotejada con textos latinos anuncia la autora] M.E.

AINAGA ANDRÉS, María Teresa - AINAGA ANDRÉS, Isabel. La expulsión de los moriscos y la repoblación de Grisel y Samangos. *Turiaso*, Tarazona, 1995, XII, p. 159-193.

[Estudio documentado, con amplia bibliografía, sobre expulsión de moriscos de estos dos lugares de la comarca aragonesa del Somontano del Moncayo, propiedad del obispado de Tarazona. Aspectos económicos. Motines. Mapa. Gráficos de población] M.E.

ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina. Una carta morisca de dote y arras. Granada (1540) y Juan Martínez Ruiz. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 263-276.

[Carta de dote y arras inédita que Juan Martínez Ruiz preparaba para su estudio. Relación y estudio de la indumentaria, joyas, preseas y bienes rústicos que aparecen en el manuscrito. Edición de la carta] L.B.P.

AL-QAFSI (EL-GAFSI), Abdel-Hakim. Al-mûrishkûs al-andalusiyyûn wa-tichârat as-sûf [Los moriscos andalusíes y el comercio de la lana]. *Al-kurrâsât at-tûnisiyya*, Túnez, 1991, 155-156, p. 53-85.

[Estudio documentado, sobre andalusíes o descendientes de los moriscos expulsados de España y refugiados en Túnez, entre los siglos XVII al XX, en esta importante actividad artesanal de Tunicia, especialmente en las exportaciones del XIX] M.E.

Aljamía. Boletín de Información Bibliográfica. Mudéjares. Moriscos. Textos Aljamiados. Filología Árabo-Románica, Oviedo: Universidad de Oviedo, Departamento de Filología Clásica y Románica, 1996, 8, 108 p.

ANDÚJAR CASTILLO, Francisco. Una estructura de poder. El monopolio de la producción y comercialización del azúcar en Adra. (siglos XVI-XVII). En Manuel BARRIOS AGUILERA - Francisco ANDÚJAR CASTILLO (eds.). *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Universidad de Granada (colección Investigación. HISTORIA, vol. 21), 1995, p. 351-382.

[Estado de la cuestión y muchas nuevas perspectivas sobre la producción del azúcar y su evolución, en esta pequeña comarca almeriense, desde época nazarí y morisca a época de repoblación cristiana. Perspectivas más amplias, geográfica y cronológicamente] M.E.

ANDÚJAR CASTILLO, Francisco (ver BARRIOS AGUILERA, Manuel).

ARDIT LUCAS, Manuel. Crisi i transformacions després de l'expulsió dels moriscos. En *La Segona Germania. Col.loqui Internacional*. València: Centre d'Estudis d'Història Local, Diputació de València (col. Història local, 16), 1994, 197 p.

[Estudio matizado sobre si las Segundas Germanías valencianas, de 1693, tuvieron relación con las consecuencias socioeconómicas de la expulsión de los moriscos de 1609] M.E.

ARECES GUTIÉRREZ, Ana. Contribución au lexique arabo-andalou: un document roman de l'Andalousie orientale. *Hespéris-Tamuda*, Rabat, 1993, XXXI, p. 9-20.

[Estudio del dialecto andalusí, a través del análisis de los antropónimos del repartimiento de Casarabonela (Almería), editado en 1974, en Málaga, por R. Bejarano Pérez] M.E.

ARIÉ, Rachel. Artistic interchange between Nasrid Granada and Castile. *Al-Masâq*, Leeds, 1993, 6, p. 1-7.

[Artículo general, sobre intercambios artísticos castellanos en Granada y granadinos en Castilla, siglos XIV-XV] M.E.

ARROYAS SERRANO, Magí - GIL VICENT, Vicent. Els inquisidors valencians Miranda y Manrique. Una solució antagònica en la crisi de 1568. *Afers*, Catarroja (València), 1996, 23/24, p. 177-200.

[Estudio documentado sobre la política antagónica de estos dos inquisidores, ante la constatación de una resistencia generalizada a la asimilación religiosa de los moriscos valencianos, especialmente los de la zona septentrional del Reino, dependientes de la diócesis de Tortosa. Continuas referencias a los problemas de su conversión forzosa, en la tercera década del siglo, y a los problemas religiosos, políticos y económicos de los moriscos valencianos a lo largo del siglo, hasta su expulsión en 1609] M.E.

ARROYAS SERRANO, Magín - GIL VICENT, Vicent. *Revuelta y represión en los moriscos castellonenses. El proceso inquisitorial de Pedro Amán*. Onda (Castelló):

Ajuntament d'Onda, 1995, 151 p., ISBN 84-606-2475-7 (Prólogo Manuel ARDIT).

[Estudio anotado, documentado y contextualizado del proceso contra este rico comerciante morisco de Onda, entre 1568 y 1575] M.E.

AULADELL, Miguel Ángel. Los moriscos, sociedad marginada en el teatro español del siglo XVII. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 401-412.

[Consideraciones acerca de la visión deformada del morisco en el teatro áureo. Análisis textual y anuncio de edición de la obra inédita *La renegada de Valladolid*] L.B.P.

BALAGUER SÁNCHEZ, Federico. La Casa de la Mezquita en la judería oscense. *Argensola*, Huesca, 1990, 104, p. 251-252.

[Nota sobre judíos del XIV-XV, de un barrio de Huesca donde habría unas mezquitas documentadas en el siglo XII] M.E.

BALAÑÀ I ABADIA, Pere. De dominadors a dominats: La nostàlgia dels Moriscos (Segles XII-XVII). *Expulsions i Exilis. Espulsioni ed esilii in Spagna: Hebreus. Moriscos. Jesuïtes. Guerra Civil*. Roma: Associació Catalans a Roma, 1996, p. 21-34.

[Conferencia abundantemente anotada, seguida de bibliografía básica sólo de libros, sobre los moriscos, sus orígenes mudéjares y su expulsión de España, especialmente en Cataluña. Texto italiano, p. 35-45] M.E.

BAÑÓ I ARMIÑANA, Ricard. El llibre d'*Extravagants* del segle XIII de l'Arxiu Municipal d'Alcoi. En Jordi COLOMINA I CASTANYER, *Llengües en contacte als regnes de València i de Múrcia (segles XIII-XV)*. Alacant: Universitat d'Alacant, Departament de Filologia Catalana (col. Biblioteca de Filologia Catalana, 2), 1995, p. 136-144.

[Presentación y edición de textos varios, de 1263 y 1264, en los que figuran musulmanes de Alcoy (prov. Alicante)] M.E.

BAÑÓ I ARMIÑANA, Ricard. *Esborrany de la Cort de Justícia d'Alcoi dels anys 1263-65. Estudi i transcripció*. Alcoi: Ajuntament d'Alcoi - Institut de Cultura Juan Gil-Albert (col. 150 Aniversari. 1844-1994 Alcoi Ciutat), 1996, 142 p. ISBN 84-89136-10-6. Pròleg de Josep TORRÓ.

[Transcripción anotada de 481 documentos judiciales de la ciudad de Alcoy (prov. Alicante), con una introducción y descripción del marco histórico. Excepcional para el XIII (sólo se conservan textos valencianos semejantes de Valencia, de Segorbe y de Cocentaina), este registro judicial local se inicia sólo 9 años después de la con-

quista cristiana y fundación de la ciudad, centro cristiano de colonización de unos valles llenos de mudéjares, que aparecen a veces en esta documentación. Buenos índices de antropónimos y topónimos] M.E.

BARCELÓ, Carmen. L'historiador Chabàs i el passat islàmic valencià. *Aguaits. Revista d'investigació i assaig*, Dénia, 1995, 11, p. 19-28.

[En volumen por el 150 aniversario del nacimiento del historiador Roque Chabás, presentación de su obra relacionada con los musulmanes. Sobre mudéjares y moriscos, especialmente sus publicaciones sobre el mudéjar penúltimo gobernador o soberano de Valencia, sobre la mezquita de Simat de la Valdigna y sobre el catecismo para moriscos del obispo Martín de Ayala. Uso de documentación eclesiástica inédita] M.E.

BARCELÓ, Carmen. La llengua dels sarraïns valencians. En Jordi COLOMINA I CASTANYER, *Llengües en contacte als regnes de València i de Múrcia (segles XIII-XV)*. Alacant: Universitat d'Alacant, Departament de Filologia Catalana (col. Biblioteca de Filologia Catalana, 2), 1995, p. 13-27.

[Reflexiones, sin notas, sobre temas lingüísticos de Al-Ándalus y su hipotética incidencia en la lengua de los mudéjares valencianos. Bibliografía escueta. Índice de palabras románicas que se encuentran en documentos de musulmanes valencianos, entre el XIII y el XVII, publicados en la tesis de la autora] M.E.

BARKAÏ, Ron. Introduction y Les trois cultures ibériques entre dialogue et polémique. En Ron BARKAÏ (dir.). *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale. De la convergence à l'expulsion*. Paris: Les Éditions du Cerf (col. Toledot-Judaïsmes), 1994, 334 p., ISBN 2-204-04803-8, ISSN 0993-6130, p. 9-38 y 227-251.

BARRIOS AGUILERA, Manuel - VINCENT, Bernard (eds.). *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del Mundo Mediterráneo*. Traduc. del francés por Antonio LÓPEZ RUIZ. Granada: Universidad de Granada - Diputación Provincial de Granada (col. Estudios Históricos. Chronica Nova, vol. 39), 1995, 511 p., ISBN 84-338-2145-8.

[Traducción española del volumen presentado en *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, editado por E. WEBER, *Granada. Histoire et représentations*, Toulouse, 1993. Prólogo de eds. sobre el sentido de este volumen pluridisciplinar] M.E.

BARRIOS AGUILERA, Manuel - ANDÚJAR CASTILLO, Francisco (eds.). *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses - Universidad de Granada (colección Investigación. HISTORIA, vol. 21), 1995, 384 p., ISBN 84-8108-076-4.

[Trece estudios, muchos de ellos inéditos, sobre las consecuencias de la despoblación de moriscos tras la Guerra de las Alpujarras en el territorio del Reino de Granada y su posterior repoblación por cristianos, por orden de Felipe II. Se mencionan aparte los más relacionados con la población morisca granadina] M.E.

BARRIOS AGUILERA, Manuel. El nuevo horizonte de las investigaciones sobre la segunda repoblación del Reino de Granada (1570-1630). En Manuel BARRIOS AGUILERA - Francisco ANDÚJAR CASTILLO (eds.). *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses - Universidad de Granada (colección Investigación. HISTORIA, vol. 21), 1995, p. 9-28.

BARRIOS AGUILERA, Manuel (ver DÍAZ GARCÍA, Amador).

BENABOUD, M'hammad (ver MIÈGE, Jean-Louis).

BEN HAMOUCHE, Mustapha. De Grenade à Alger, ou la politique urbaine ottomane face au problème andalou. *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, Zaghouan (Tunisia), 1995, 11-12, p. 31-48.

[Estudio sobre la política de incentivación de emigración de mudéjares y moriscos españoles a las ciudades de Argelia, a lo largo del siglo XVI] M.E.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael. Moriscos y curas: la denuncia profética del Dr. Frago (1560). *Saitabi*, Valencia, 1992, XLI/2, p. 19-32.

[Cura de Vall de Seta, autor del Memorial del doctor Pedro Frago a Felipe II denunciando el mahometismo de los moriscos y proponiendo remedios. Respuesta del Inquisidor. Textos y presentación] M.E.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando. *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*. Alicante: Universidad de Alicante, 1995, 265 p., ISBN 84-7908-223-2.

[Ver Sección RECENSIONES].

BERNABÉ PONS, Luis F. Nueva hipótesis sobre la personalidad de Baray de Reminŷo. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 299-314.

[Hipótesis de la patria navarra del alfaquí que colabora con el Mancebo de Arévalo. Consecuencias de esta identificación para la cronología del *Breve Compendio*. Niveles de esta colaboración] F.F.S.

BERNABÉ PONS, Luis F[ernando]. Zur Wahrheit und Echtheit des *Barnabasevangeliums*. Presentación de Reinhard KIRSTE. *Wertewandel und Religiöse Umbrüche*. Balve: Zimmermann Druck + Verlag (col. Religionen im Gespräch, vol. 4), 1996, p. 133-188.

[Erudita presentación, con ricas notas bibliográficas, probando los orígenes moriscos del apócrifo Evangelio de San Bernabé (Granada, fines del siglo XVI - exilio, principios del XVII), tanto en su versión italiana como española, ilustrando especialmente algunos personajes que aparecen en el prólogo y explicando algunos elementos del carácter islámico de este evangelio] M.E.

BIARNÉS I BIARNÉS, C. Influència eclesiàstica en l'expulsió dels moriscs. *Jornades d'Història: Antoni Agustín (1517-1586) i el seu temps*. Tarragona: Promociones y Publicaciones Universitarias (vol. X, 1988), t. II, 1990, p. 93-105.

[Presentación de una súplica de 1580, de poblaciones en su mayoría moriscas de Ascó, Miravet y Beniçanet, por razón del justo miedo que tienen de ser expelidos de sus tierras, a pesar de que todos hablan la lengua catalana como los demás pueblos de cristianos viejos en Cataluña y no sabían el árabe. Se exponen 41 puntos en defensa de su permanencia. Documento del AHCB, de Barcelona] M.E.

BLASCO MARTÍNEZ, Asunción. Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza, siglo XIV y comienzos del XV). *Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1995, XII, p. 153-182.

[Ponencia inédita de 1988, con puesta al día bibliográfica, basada en protocolos notariales y otros documentos. No hay médicos titulados sarracenos, pero sí curanderos y barberos, y muy pocos pacientes musulmanes. Libros de autores árabes en el inventario de un médico zaragozano de 1426. Promete futuras publicaciones sobre listados de físicos y cirujanos y sobre niveles de conocimientos médicos] M.E.

BONET O'CONNOR, Isabel. En busca d'una minoria perduda: notícies sobre els mudéjars de Xàtiva. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 67-84.

[Análisis de los escasos documentos existentes acerca de la poblada aljama de Xàtiva: cinco documentos (reproducidos en apéndice documental) procedentes del Archivo de la Seu de Xàtiva y del Archivo Histórico Nacional, que muestran datos sobre el nivel económico de la aljama, su capacidad de bilingüismo, sus relaciones con los cristianos, etc.] L.B.P.

BOUZINEB, Hossain - WIEGERS, Gerald. Tetuán y la expulsión de los moriscos. *Titwân jilâla al-qarnayn 16 wa 17*, Tetuán: 1996, p. 73-108.

[Presentación de política marroquí relacionada con inmigración de moriscos a Tetuán, con petición de ayuda a los Países Bajos para el transporte y política anti-es-

pañola de Muley Zaydán; con edición de documentos del A.G. de Simancas (p. 81-106)] M.E.

BURNS, Robert I. *Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia. The Registered Charters of its conqueror Jaume I, 1257-1276.* II: *Documents 1-500. Foundations of Crusader Valencia. Revolt and Recovery, 1257-1263.* Princeton: Princeton University Press, 1991, 440 p., 24x16 cm, ISBN 0-691-05435-5.

[Nuevo volumen con 500 documentos sobre la política de Jaime I de Aragón en relación con el Reino de Valencia, especialmente en relación con la resistencia musulmana, también en Murcia. Textos con introducción y notas para cada uno. Índices en volúmenes posteriores] M.E.

BURNS, Robert I. The *guidaticum* safe-conduct in medieval Arago-Catalonia: a mini-institution for Muslims, Christians and Jews. *Medieval Encounters*, Leiden, 1995, 1/1, p. 51-113.

[Estudio documentado. Mudéjares de la Corona de Aragón, que son beneficiarios de esta mini-institución medieval, estudiada especialmente en el s. XIII, pero en un marco muy amplio, que tiene su origen en la reforma de relaciones internacionales y de viajes, del siglo XI. Especialmente p. 66-78] M.E.

CÁCERES ENRÍQUEZ, Jaime. La mujer morisca o esclava blanca en el Perú en el siglo XVI. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 565-574.

[Novedosa documentación probatoria de la presencia de mujeres moriscas en el Perú] L.B.P.

CANO I IVORRA, Maria Antònia. *El Llibre del Mostassaf d'Elx. Edició crítica i estudi lingüístic.* Alacant: Diputació Provincial d'Alacant (Institut de Cultura Joan Gil-Albert) i Ajuntament d'Elx (col. Documental, 11), 1995, 382 p., ISBN 84-7784-169.

[Referencias –en la introducción a la edición de textos municipales de Elche, del siglo XVII– a los antecedentes musulmanes de la institución municipal del mustassaf y de la población musulmana ilicitana del XIII-XVII] M.E.

CANTARINO, Vicente. La polémica de Luis Vives contra el Islam. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, Santander, 1991, LXVII, p. 5-34.

[Estudio del tratado póstumo de Luis Vives contra los musulmanes, en latín (denominado a veces *Confutationes legis Mahumeticae*), editado por primera vez en Basilea en 1543, dos años después de su muerte, con al menos 8 ediciones hasta el siglo XVIII. Se presenta como un diálogo entre un cristiano y un alfaquí, con argumentos muy tradicionales de su tiempo, según el estudio de V.C.] M.E.

CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette. Quand les morisques se mariaint... *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 477-505.

[Análisis de todas las ceremonias, sociales, culturales, mágicas, etc., que se daban alrededor de las nupcias de los moriscos a partir de documentación de diversa índole. Apéndice documental] L.B.P.

CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette. *La magie en Espagne: morisques et vieux chrétiens aux XVIe et XVIIe siècle*. Préf. Abdeljelil TEMINI. Zaghouan: FTERSI, 1996, 376 p., ISBN 9973-719-53-0.

[Adaptación de la tesis doctoral reproducida en Lille, 1996. Actualmente está en prensa la edición del libro en español, revisado por la autora y con prólogo de M. de Epalza y revisión por L.F. Bernabé Pons, en la colección Estudios Mudéjares, del Centro de Estudios Mudéjares, de Teruel] M.E.

CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso. El Reino de Murcia entre 1238 y 1275 en fuentes árabes de los siglos XIII y XIV. *Yakka. Revista de Estudios Yeclanos*, Yecla, 1994, 5, p. 53-62.

[Desde la primera ocupación cristiana hasta el aplastamiento de la llamada rebelión mudéjar, con los sucesivos acuerdos y desacuerdos y la colaboración de los granadinos] M.E.

CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso. Las religiones monoteístas y la polémica de las imágenes en el culto. *El legado de la escultura. Murcia, 1243-1811*. Murcia: Ayuntamiento de Murcia (Centro de Arte Palacio Almudí), 1996, p. 18-20.

[Artículo de divulgación, sobre el aniconismo a veces iconoclasta del islam, en polémicas islamo-cristianas. Resumen de la evolución social de los mudéjares murcianos en la sociedad del siglo XIII bajo el poder de Castilla, con discusiones religiosas en Murcia y restos de pinturas conservadas en el convento de las Clarisas y descubiertas recientemente (se reproduce pintura de flautista)] M.E.

CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso. Textos árabes acerca del Reino de Murcia entre 1243 y 1275. Aspectos jurídicos y políticos. *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, Murcia, 1993-1994, 5-6, p. 243-253.

[Análisis lingüístico y jurídico de seis textos históricos y biográficos, especialmente de los términos que se refieren a la entrega de Murcia a los cristianos (1243), a su expulsión con ayuda de los granadinos de Ibn Ashqilûla (la rebelión del alcázar, 1266) y la huida y aniquilamiento de éstos en Huercal (1274-1275). Análisis final de los orígenes y matices del término *mudachchan*, del que proviene mudéjar]. M.E.

CARO BAROJA, Julio. Los grupos étnico-religiosos. 6. Casta: la cuestión morisca. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la*

España de los siglos XVI y XVII. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, 1995, 2ª ed., 495 p., ISBN 84-8109-036-0, p. 305-359.

[Importantes y eruditas reflexiones sobre los moriscos, con innovadoras consideraciones alrededor de su bautismo y sobre los matices que hay que tener en cuenta al hablar de casta, tanto en lo religioso como en lo social. Son puntos de vista que han tenido mucha influencia, especialmente desde la primera edición de la obra, en 1978] M.E.

CARRASCO URGOITI, Mª Soledad. *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)*. Prólogo de F. MÁRQUEZ VILLANUEVA. Granada: Universidad de Granada (Biblioteca de Bolsillo, nº 21), 1996, 320 p., ISBN 84-338-2180-6.

[Ver Sección "RECENSIONES"]

CASE, Thomas E. *Lope and Islam: Islamic Personages in his Comedias*. Newark: Juan de la Cuesta Hispanic Monographies, 1993, 187 p.

[Catalogación y estudio de personajes y otros actuantes islámicos –moros, moriscos, turcos–; sus fuentes y precedentes históricos en Lope de Vega] M.E.

CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier. *Las propiedades de sus vecinos*. El ramo de censos sueltos de la renta de población del Reino de Granada y la venta de bienes moriscos en la ciudad de Baza. En Manuel BARRIOS AGUILERA - Francisco ANDÚJAR CASTILLO (eds.). *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repolación*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Universidad de Granada (colección Investigación. HISTORIA, vol. 21), 1995, p. 187-219.

[Particular interés tiene el apartado Notas sobre la propiedad morisca anterior a la expulsión de 1570 del Reino de Granada, especialmente en Baza] M.E.

CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier. Luis Enríquez Xoaida, el primo hermano del Rey Católico. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 235-253.

[Estudio de un enriquecido linaje morisco bastetano, del grupo de los colaboracionistas] L.B.P.

CEREZUELA REQUENA, Nuria - GARCÍA PEDRAZA, Amalia. La mujer granadina ante el otorgamiento de su última voluntad en la primera mitad del siglo XVI. En José HINOJOSA MONTALVO - Jesús PRADELLS NADAL (eds.). *1490: en el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*. Valencia: Consell Valencià de Cultura, 1994, vol. II, p. 757-764.

[Presentación de importante investigación en curso, con datos sacados de documentos principalmente notariales, pero sin notas] M.E.

CHEIKHA, Djomaa. Mamlaka Banî Al-Ajmar min jilâl Minshâb al-ajbâr watadhkirat al ajyâr li-`Abd Allâh Ibn-As-Sabbâh Al-Asbahî. *Homenaje/Homenatge...Rubiera Mata...*, p. 291-305.

[El Reino de Granada según la obra de Ibn-As-Sabbah Al-Asbahí, escritor granadino sólo conocido por esta obra, escrita hacia 1497, en forma de autobiografía de viajes, para mudéjares de la costa malagueña] M.E.

COLÁS LATORRE, Gregorio. Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*. Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 147-161.

[Reflexión de orden social para encontrar una caracterización global de la comunidad morisca aragonesa, en sí misma y a partir de la visión política de las autoridades cristianas] L.B.P.

COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, Antonio. La difícil convivencia de cristianos, judíos y mudéjares. *De la muerte en Sefarad. La excavación arqueológica en la nueva sede de la Diputación de Sevilla*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1995, p. 55-66.

[Visión general de la situación de los fieles de las tres religiones en la ciudad de Sevilla y en la sociedad cristiana bajomedieval, con notas bibliográficas] M.E.

COLOMINA I CASTANYER, J. - PONSODA, Joan J. Català(ns) i aragonès(os) en contacte al sud del regne de València segons els *Extravagants* (1263-1264) de l'Arxiu Municipal d'Alcoi. En Jordi COLOMINA I CASTANYER. *Llengües en contacte als regnes de València i de Múrcia (segles XIII-XV)*. Alacant: Universitat d'Alacant, Departament de Filologia Catalana (col. Biblioteca de Filologia Catalana, 2), 1995, p. 145-173.

[17 antropónimos de musulmanes mudéjares, p. 157] M.E.

CORTÉS PEÑA, Ángel [Antonio] Luis. La moriscología en revistas andaluzas (1962-1994). *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 577-612.

[Exhaustiva y profunda revisión bibliográfica por parte del autor, con un error en su nominación por parte de los editores] L.B.P.

CUTILLAS FERRER, José Francisco. Un texto chií en castellano, del s. XVII, en el universo cultural islámico de los moriscos expulsados, *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 393-400.

[Identidad chií de la primera parte del manuscrito morisco conservado D 565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia] L.B.P.

DE BUNES, Miguel Ángel. La percepción del Mágreb en España s. XV a XVII. En Víctor MORALES LEZCANO (coord.). *Presencia cultural de España en el Mágreb. Pasado y presente de una relación cultural sui generis entre vecinos mediterráneos*. Madrid: MAPFRE, 1993, p. 21-46.

[Visión general, a partir de abundante bibliografía, también en relación a los musulmanes peninsulares, mudéjares y moriscos y sus emigraciones] M.E.

DE MEULEMEESTER, J. - AMIGUES, F[rançois] - MATTHYS, A. Un grenier fortifié murcien hispano-musulman et mudégare. *Boletín de Arqueología Medieval*, Madrid, 1993, 7, p. 129-134, 1 plano.

[Yacimiento arqueológico de Cabezo de la Cobertera (términos municipales de Abarán y Blanca, prov. de Murcia), en el cauce del río Segura. Hipótesis sobre paralelismos magrebíes y andalusíes] M.E.

DEL ESTAL, Juan M[anuel]. Els usos lingüístics de la cancelleria aragonesa als anys 1291-1308, amb una referència especial als regnes de València i de Múrcia. En Jordi COLOMINA I CASTANYER. *Llengües en contacte als regnes de València i de Múrcia (segles XIII-XV)*. Alacant: Universitat d'Alacant, Departament de Filologia Catalana (col. Biblioteca de Filologia Catalana, 2), 1995, p. 175-212.

[Uso del árabe y de traductores, a veces mudéjares, en documentos diplomáticos de la Corona de Aragón dirigidos a soberanos musulmanes] M.E.

DÍAZ DE RÁBAGO HERNÁNDEZ, Carmen. Alimentación y religión en una morería valenciana bajomedieval: Castelló de la Plana. *Millars. Espai i Història*, Castelló de la Plana, 1992, XV, p. 99-109.

[Estudio documentado] M.E.

DÍAZ DE RÁBAGO HERNÁNDEZ, Carmen. La justicia cristiana con los mudéjares: Los Bocayo, una familia valenciana del siglo XV. *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, Castellón de la Plana, 1993, LXX/2, p. 201-209.

[Notas sobre esta familia, que residía en Castellón, y sus problemas inter-familiares] M.E.

DÍAZ DE RÁBAGO HERNÁNDEZ, Carmen (ver RABASSA I VAQUER, Carles).

DÍAZ GARCÍA, Amador - BARRIOS AGUILERA, Manuel. *De toponimia granadina. Un estudio histórico-lingüístico según el Libro de Apeo y Repartimiento de Alfacar.* Granada: Universidad de Granada - Diputación Provincial (col. Chronica Nova, 15), 1991, 371 p., 1 plano desplegable.

[Detenido estudio del manuscrito de 1571, con datos de la época mudéjar del XV, de la morisca de antes de la Guerra de las Alpujarras, y de las consecuencias de la expulsión de 1570] M.E.

DÍAZ LÓPEZ, Julián Pablo (ver MUÑOZ BUENDÍA, Antonio).

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio - VINCENT, Bernard. La tragédie se répète: le bannissement des Morisques. En Ron BARKAÏ (dir.). *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale. De la convergence à l'expulsion.* Paris: Les Éditions du Cerf (colecc. Toledot-Judaïsmes), 1994, 334 p., ISBN 2-204-04803-8, ISSN 0993-6130, p. 301-333.

[Traducción francesa de *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978, p. 177-200].

DOMINGO I GRABIEL, Anna. La veu de sarraïns i sarraïnes de la Corona d'Aragó a la documentació cristiana del segle XIV. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 11-22.

[Visión sobre las aljamas y los mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XIV a través de algunos ejemplos tomados de documentos oficiales cristianos, especialmente procesales. Consideraciones sobre escribanías en las aljamas. Apéndice documental] L.B.P.

EPALZA, Míkel de. La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán valenciano. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 279-297.

[Reflexiones y líneas de investigación acerca de la voz de la autoridad morisca cuando se dirige a los cristianos, a partir de cuatro textos: el *Breviario Sunní*, el *Llibre de la Çuna e Xara dels moros*, la *fatwa* de Al-Magrawi y el *Memorial* de Francisco Núñez Muley] L.B.P.

ERZINI, Nadia (ver MIÈGE, Jean-Louis).

ERITJA I CIURÓ, Xavier. Els sarraïns: convivència i segregació. En Joan J. BUSQUETA RIU (coord.). *De l'Islam al Feudalisme (segles VIII al XII).* Lleida: Ateneu Popular de Ponent, 1996, p. 124-132.

[En un libro de buena divulgación sobre Lérida/Lleida musulmana, capítulo sobre la ciudad después de la conquista cristiana de 1149: la morería, convivencia y segregación de mudéjares y cristianos, onomástica de musulmanes y de conversos, musulmanes de Serós, bibliografía] M.E.

ESPAÑOL BELTRÁN, Francesca. Eco del sentimiento antimusulmán en el Spill de Jaume Roig. *Homenaje/Homenatge... Rubiera Mata...*, p. 325-345.

[Milagros anti-musulmanes –y también anti-judíos–, localizados en Toulouse o en Santo Domingo de la Calzada y en Zaragoza, según el escritor valenciano Jaume Roig (1400-1478). Tres reproducciones del retablo de Villahermosa del Río (Castellón)] M.E.

ESPINAR MORENO, Manuel. Escrituras árabes romanceadas sobre la acequia de Ainadamar (siglos XIV-XVI). *Homenaje/ Homenatge... Rubiera Mata...*, p. 348-371.

[Estudio de 9 documentos de pleitos del siglo XVI (publicados en apéndice, p. 358-371), que permiten remontar de 1532 a la estructura de aducción de aguas a Granada, en época nazarí] M.E.

ESPINAR MORENO, Manuel - QUESADA GÓMEZ, Juan José. Estudios sobre la ciudad de Baza en época musulmana y morisca. Los efectos del terremoto de 1531 en la estructura urbana. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1991-92, XL-XLI/1, p. 87-110.

[Estudio, con apéndice documental] M.E.

ESPINAR MORENO, Manuel. La voz de los mudéjares de la aljama de Guadix (1490-1500). *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 85-128.

[Minucioso análisis, a partir de la documentación conservada en los Archivos de Protocolos Notariales, de la circunstancia histórica, social y económica de los mudéjares de Guadix. Estudio abundantemente anotado e interpolando extractos de documentación contemporánea] L.B.P.

FALOMAR FAUS, Miguel. El proceso de cristianización urbana de la ciudad de Valencia durante el siglo XV. *Archivo Español de Arte*, 1991, LXIV, p. 127-139.

[Estudio de la aceptación por parte de los jurados de la ciudad de las críticas minuciosas del franciscano catalán Francesc Eiximenis contra el aspecto musulmán de Valencia, modificado a lo largo del siglo. Eiximenis exceptuaba la obra morisca en la artesanía cerámica y la platería, con admiración por la obra de Manises] M.E.

FARRÉ I LLORETA, Benet. Sant Bernat, monjo de Poblet i màrtir a Alzira, i les seves bases documentals. *Analecta Sacra Tarraconensia*, Barcelona, 1994, 67/1, p. 45-53.

[Musulmán de Carler, convertido en el monasterio de Poblet, en el siglo XII, y muerto en Alzira. Culto sufragado por la familia del último gobernador almohade y convertido mudéjar de Valencia el Sayyid Abu-Zayd, en documentación de 1262] M.E.

FEBRER ROMAGUERA, Manuel Vicent. Estructura social i activitats dels mudèjars al Picassent del segle XV. *Torrens*, Torrent, 1994, 8, p. 9-22.

[Estudio complementario del que publicara en 1988, sobre mudéjares de esta población de la comarca de L'Horta de Valencia] M.E.

FERRER I MALLOL, Mª Teresa. La capitulación de Borja en 1122. *Homenaje a la Profesora Emérita María Luisa Ledesma Rubio. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1993, X-XI, p. 269-279.

[Capitulación perdida, pero conservada en confirmación de 1402, probablemente para que se confirmara el derecho a emigrar de los mudéjares. Estudio y edición del documento y comparación con otros textos de capitulaciones semejantes (Tudela, Tortosa), especialmente en temas de emigración y fiscales] M.E.

FERRER I MALLOL, Mª Teresa. Els sarraïns del regne de Múrcia durant la conquesta de Jaume II (1296-1304). *Actas del Congreso Internacional "Jaime II. 700 años después". Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 1996-1997, 11, p. 173-200.

[Análisis de las consecuencias que la guerra y posterior conquista de Jaime II del Reino de Murcia –actual prov. de Murcia y parte de la de Alicante– tuvieron en las morerías del reino: autoridad, impuestos, emigración, etc. Intervención de importantes personajes como el ra'is de Crevillente o el rey de la Reixaca murciana] L.B.P.

FERRER TABERNER, Andrés. Repobladores moriscos en el deshabitado lugar de Ponera. *Braçal*, Sagunt, 1995, 11-12, p.

[De su tesis doctoral sobre el Señorío de Serra. Sobre moriscos pudientes de la región de Sagunto y sus montañas occidentales, que se instalan en un poblado mudéjar despoblado tras la conversión de 1526. Documento de 1593, de la Sección de pleitos civiles de la Real Audiencia, del Archivo del Reino de Valencia, rica fuente poco aprovechada para la historia social de los moriscos valencianos. Pleito contra su instalación en despoblado, por sospechas de relaciones marítimas con musulmanes; argumentos que alegan los moriscos. Documento relevante, también para economía y arquitectura moriscas] M.E.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco. *Vías y defensas andalusíes en la Mancha Oriental.* Alicante: Institut de Cultura Juan Gil-Albert (Diputació d'Alacant) - Conselleria d'Educació i Ciència, Generalitat Valenciana (Col.lecció Textos Universitaris), 1995, 402 p., ISBN 84-7784-200-0.

[Referencias a probables caminos montañosos entre los Reinos de Valencia y nazarí de Granada, en territorio murciano-albaceteño, en época mudéjar] M.E.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco. Los mudéjares, según la rihla de Ibn as-Sabbāh (m. después 895/1490). *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 375-391.

[Visión de al-Andalus y los andalusíes en este relato de viajes de un peregrino almeriense, de quien se recogen asimismo sus opiniones sobre el cristianismo. Consideraciones acerca de su lugar en el género *rihla*] L.B.P.

GAFSI SLAMA, Abdel-Hakim. Aproximación al estudio de los textos en árabe de los morisco-andalusíes en Tunisia. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 413-428.

[Síntesis y estudio de las obras árabes escritas por los moriscos exiliados en Túnez y sus descendientes] L.B.P.

GALLEGO BURÍN, Antonio - GÁMIR SANDOVAL, Alfonso. *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554.* Estudio preliminar por Bernard VINCENT. Granada: Universidad de Granada (col. Archivum, 61), 1996, LII-309 p., ISBN 84-338-2194-6.

[Edición facsímil de la de Granada, 1968, con estudio histórico de esa reunión eclesiástica y publicación de muy importantes documentos anteriores a la rebelión de los moriscos granadinos o Guerra de las Alpujarras. Estudio previo de Bernard Vincent, sobre la importancia de esta documentación, a muchos niveles, especialmente la iconográfica. Reproducción de la Memoria de Francisco Núñez Muley, en edición deficiente de Fouché-Delbosc, 1899 (p. XXXIII-LII)] M.E.

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro - LAPESA MELGAR, Rafael. *Toponimia: mito e historia.* Madrid: Real Academia de la Historia, 1996, 69 p.

[Discursos de recepción y contestación. Páginas 60-63, Lapesa presenta escuetamente la producción de Galmés en literatura y filología de mudéjares y moriscos]. M.E.

GAMIR SANDOVAL, Alfonso (ver GALLEGO BURÍN, Antonio).

GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *Los moriscos*. Introducción por Miguel Ángel de BUNES. Granada: Universidad de Granada (col. Archivum, 58), 1996, XXVII-284 p., ISBN 84-338-2178-4.

[Reedición facsímil de la edición de 1975 de este manual introductorio –sin la bibliografía, anticuada–, hecho como antología de textos históricos, con anotaciones. Introducción breve y multiforme de M.A. de Bunes] M.E.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, Minorías religiosas. En A. GARCÍA SIMÓN. *Historia de una cultura. Las Castillas que no fueron*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 1995, vol. III, p. 9-53.

[En el apartado 'El hundimiento del conllevarse: la Castilla de las tres culturas', amplia y documentada reflexión sobre el pluralismo religioso castellano, desde los mozárabes cristianos en la Castilla medieval a los conversos judíos del siglo XVI, con importantes aunque conocidas informaciones sobre los musulmanes mudéjares castellanos y sus comunidades] M.E.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. Orígenes y naturaleza de la Inquisición. En José HINOJOSA MONTALVO - Jesús PRADELLS NADAL (eds.). *1490: en el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*. Valencia: Generalitat Valenciana - Consell Valencià de Cultura (col. Monografies, 15), 1994, t. I, p. 425-436.

[Particularmente p. 435-436, comparación de números de encausados judeoconversos y moriscos en los tribunales de Nápoles, Venecia, Friuli, Sicilia, Cataluña y Venecia, siglos XVI-XVII] M.E.

GARCÍA LÓPEZ, Aurelio. Moriscos andalusíes en Pastrana. Las quejas de una minoría marginada de moriscos, con noticias sobre su paralelismo en el reino de Granada. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*. Teruel-Alicante. 1995, 12, p. 163-177.

[Análisis de la situación de marginación y opresión de los moriscos en Pastrana, en especial tras la llegada de los moriscos granadinos expulsados] L.B.P.

GARCÍA MARCO, Francisco Javier. *Las comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV*. Prólogo de María Luisa LEDESMA. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos de la Institución Fernando el Católico, 1993, 424 p., gráfs., ilustr., ISBN 84-7820-140-8.

[Ver Sección RECENSIONES]

GARCÍA MARCO, Francisco Javier. El Papa Luna y los mudéjares de Aragón. *VI Centenario del Papa Luna. 1394-1994. Jornadas de Estudio*. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, 1995, p. 95-112.

[Documentado estudio sobre la figura de Pedro de Luna y sobre la relación polimorfa de la familia con sus vasallos mudéjares: como productores de rentas señoriales, diezmos y primicias (base económica de la nobleza aragonesa); como artesanos especializados (que proveen a la nobleza de los símbolos de su estatus); como miembros de una comunidad religiosa diferente (con la que hay que mantener las distancias y afirmar las diferencias). Estudio en concreto de la relación del Papa Luna con sus súbditos mudéjares: como base económica de su poder señorial, como súbditos de su señorío de Terrer; como fuerza de trabajo y como comunidad no cristiana con la que se deben regular sus relaciones] F.F.S.

GARCÍA PEDRAZA, Amalia. El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 223-234.

[Reflexiones sobre la identidad religiosa de los moriscos granadinos y sus relaciones con algunas instituciones religiosas de la ciudad a través del estudio de los testamentos otorgados entre 1500-1526 y 1560-1565. Se detecta la presencia de moriscos cofrades] L.B.P.

GAYA LÓPEZ, Carmen - SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. Notas a la repoblación de Padules (Almería) a través de su Libro de Repartimiento. En José HINOJOSA MONTALVO - Jesús PRADELLS NADAL (eds.). *1490: en el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*. Valencia: Consell Valencià de Cultura, 1994, vol. II, p. 599-609.

[Repoblación de este pueblo alpujarreño, tras la expulsión de moriscos granadinos en 1571, con publicación de un documento de 1577] M.E.

GEARY, John S. Arredondo's *Castillo inexpugnable de la fee*: Anti-Islamic Propaganda in the Age of Charles V. En John Victor TOLAN. *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*. New York & London: Garland Publishing (Garland medieval casebook, vol. 10), 1996, p. 291-311.

[Retórica y tradicional polémica anti-islámica, editada en 1528, del abad benedictino de San Pedro de Arlanza, muerto hacia 1520, centrada en la guerra contra el Imperio Otomano. Sin, al parecer, mencionar expresamente a mudéjares y moriscos hispanos] M.E.

GIL VICENT, Vicent (ver ARROYAS SERRANO, Magín).

GLICK, Thomas F. *From Muslim fortress to Christian castle. Social and cultural change in medieval Spain*. Manchester: Manchester University Press, 1995, xxi+201 p., ilustr., ISBN 0-7190-3348-9.

[Ver Sección RECENSIONES]

GLICK, Thomas F. L'Alta Edat Mitjana. En Milagros GIL-MASCARELL *et alii*. *Història del País Valencià*. Valencia (col. Papers bàsics 3i4, vol. 24, 57-82).

[P. 72-80, resumen esquemático pero equilibrado de los cambios sociales producidos en la región valenciana tras la conquista cristiana, dentro de los avances recientes de la investigación: cómo las instituciones valencianas musulmanas evolucionaron, para los mudéjares y para los cristianos. Mérito de la claridad] M.E.

GLICK, Thomas F. Moriscos y marranos como agentes de la difusión tecnológica. *Arbor*, Madrid, 1994, CXLIX/586-587, p. 113-131.

[Visión general –ensayo–, con ejemplos conocidos] M.E.

GONZALBES BUSTO, Guillermo. *Al-Mandari. El granadino fundador de Tetuán*. Granada: 1993, 2ª ed., 310 p., fotos.

[Reimpresión de la 1ª edic., Granada, Caja de Ahorros Provincial, 1988. Sobre un militar granadino emigrante a Marruecos a fines del XV, que acogió a musulmanes mudéjares, tras la conquista de la Granada nazarí y reconstruyó la ciudad, arrasada por españoles y portugueses a principios del siglo XV, especialmente con inmigrantes granadinos] M.E.

GONZALBES BUSTO, Guillermo. La nobleza granadina en la fundación y desarrollo de Tetuán (Siglos XV al XVII). *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1991-1992, XL-XLI/1, p. 141-159.

[Breves biografías, documentadas, de Al-Mandari, Ahmed Hassen, Monfadal y Boalí, tal y como aparecen en la documentación europea] M.E.

GONZALBES BUSTO, Guillermo. Al-Mandari y al-Mandar, al-Manzirī y al-Manzar. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección árabe-islam*. Granada, XLV, 1996, p. 75-96.

[Precisiones nuevas sobre el personaje granadino refundador de Tetuán (hacia 1484) donde se acogieron mudéjares y moriscos peninsulares, y sobre su lugar de origen, el castillo de Mándar, actual municipio de Bed] M.E.

GONZALBES CRAVIOTO, Carlos. *El urbanismo religioso y cultural de Ceuta en la Edad Media*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 1995, 266 p.

[Ver Sección RECENSIONES]

GONZALEZ Valérie. *Émaux d'al-Andalus et du Maghreb*. Prólogo de Marthe BERNUS-TAYLOR. Aix-en-Provence: Edisud, 1994, 268 p., numerosas ilustraciones.

[En presentación, muy lujosa y documentada, de esmaltes musulmanes y sus antecedentes, aduce numerosos ejemplos de influencias andalusíes y de inmigrantes mudéjares y moriscos, en las técnicas de joyas en el Mágreb] M.E.

GRAU I ESCRIHUELA, Antoni. Cartes de repoblació castellonenques de la Casa de Medinaceli. Geldo, Fanzara, Suera, Castro-Fondeguilla i els llocs de la Serra d'Eslida. *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Castelló de la Plana, 1994, LXX/2, p. 153-195.

[Documentos de repoblación tras la expulsión de los moriscos, de 1612-1613, en señoríos relacionados con la actual Casa Ducal de Medinaceli] M.E.

GUILLÉN ROBLES, Francisco. *Leyendas moriscas*. Estudio preliminar de Mª Paz TORRES [PALOMO]. Granada: Universidad de Granada, Servicio de Publicaciones (col. Archivum, 46), 1994, 3 tomos, CXVII+385-391-391 p., ISBN 84-338-1873-2.

[Reimpresión facsímil de la edición de 1885-1886. Estudio preliminar novedoso, documentado y anotado, sobre el autor, literato y arabista malagueño, sobre sus maestros y compañeros arabistas malagueños (estudios en Granada y actividades en Madrid), así como sobre los manuscritos en los que se basó para este libro. La Dra. Torres Palomo presenta una panorámica general de los estudios sobre la literatura en español de los mudéjares y moriscos, así como las ediciones modernas, más académicas, de los textos transcritos por F. Guillén Robles, generalmente de manuscritos aljamiados] M.E.

HARVEY, Leonard P. Chronicling the Fall of Nasrid Granada: *Kitâb nubdhat al-`aṣr fî akhbâr mulûk Banî Naṣr*. En Alan DEYERMOND (ed.). *Historical Literature in Medieval Iberia*. London: 1996, 105-120.

[Comparación de esta fuente árabe con otras fuentes contemporáneas, especialmente con las referencias a la caída de Granada en el Mancebo de Arévalo, en fragmentos del ms. Cambridge University Library MS Dd. 9.49, que transcribe en el apéndice, p. 115-118] M.E.

HARVEY, Leonard P. Los muslimes de España y sus idiomas en la época de Colón. En R. PENNY (ed.). *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano*. t. I. *Lingüística*. Madrid: Castalia, 1993, p. 37-47.

[Panorámica general. Especial estudio de la cronología de los textos aljamiados, con matizados juicios sobre los únicos 5 manuscritos aljamiados anteriores a 1492] M.E.

HARVEY, Leonard P. When Portugal Expelled its Remaining Muslims (1497). *Portuguese Studies*, London, 1995, 11, p. 1-14.

[Amplias perspectivas para comprender por qué fueron expulsados los musulmanes de Portugal antes que los de otros reinos hispanos, hecho muy poco documentado. Presión de Cisneros sobre las dos reinas Isabel, madre e hija, de Castilla y de Portugal, en el momento en que ha muerto el heredero castellano-aragonés Juan y

que Manuel de Portugal espera que su hijo recién nacido herede las coronas de Castilla, Aragón y Portugal] M.E.

HARVEY, Leonard P. Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la *taqiyya* por los moriscos. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 361-363.

[Breve nota editando un fragmento del Mancebo de Arévalo que contiene un explícito beneplácito para la práctica del disimulo religioso por los moriscos] L.B.P.

HARVEY, Leonard P. - WIEGERS, Gerard. The translation from Arabic of the Sacromonte Tablets and the Archbishop of Granada: an illuminating correspondence. *Qurṭuba*, Córdoba, 1996, 1, p. 59-78.

[Publicación, con una breve nota introductoria, de una correspondencia inédita de 1633 entre Luis Tribaldos de Toledo y Adán Centurión, marqués de Estepa, a propósito de la traducción de los Plomos del Sacromonte. Acusaciones del primero hacia el arzobispo Pedro Vaca de Castro de haber sobornado al arzobispo de Monte Líbano para que cambiara su traducción] L.B.P.

Homenaje/Homenatge a María Jesús Rubiera Mata. Vol. especial de la revista *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes* (Alicante), 1993-1994, 10-11, 815 p.

[Bibliografía de la homenajeada y monografías sobre mudéjares y moriscos, desglosadas en esta bibliografía por autores: Cheikha, Español, Espinar, Vázquez de Benito, Vilar, Vincent, Yarza] M.E.

JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco. *Lorca: ciudad y término (ss. XIII-XVI)*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio (colección Biblioteca de Estudios Regionales, 15), 1994, 336 p., ISBN 84-87408-81-8.

[En apéndices, orden de los Reyes Católicos para que no repueble con mudéjares Xiquena y Tiriesa, en 1491 (p. 304-306) y peticiones de vecindad en Lorca, por parte de tres alfaqueques mudéjares, fiados por judíos en 1476, y por Alí Bueno moro calderero, en 1497 (p. 326-327)] M.E.

JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco. *Huércal y Overa: de enclaves nazarís a villas cristianas (1244-1571)*. Huércal-Overa: Ayuntamiento, 1996, 148 p., ISBN 84-606-2694-6.

[Poblaciones almerienses del Reino Nazarí de Granada, fronterizas con Murcia, durante el período mudéjar-morisco 1488-1571, en que su población musulmana desapareció a consecuencia de la Guerra de las Alpujarras] M.E.

LAGARDÈRE, Vincent. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi`yâr d'Al-Wansarîsî*. Avant-propos de Manuela MARÍN et Pierre

GUICHARD. Appendice bibliographique de Mohamed MÉOUAK. Madrid: Casa de Velázquez (Colection de la Casa de Velázquez, vol. 53), 1995, 537 p., ISBN 84-86839-61-0.

[Referencias a mudéjares y su estatuto, en la compilación de este jurista marroquí de finales del siglo XV] M.E.

LAPARRA, Santiago. Roc Chabàs i els moriscos: una ambigüitat calculada o un silenci còmplice. *Aguaits. Revista d'investigació i assaig*, Dénia, 1995, 11, p. 51-58.

[En un volumen por el 150 aniversario del nacimiento del historiador Roque Chabás, presentación de su obra relacionada con los mudéjares y moriscos, especialmente ambigua ante la publicación del libro de Boronat, favorable a la expulsión de los moriscos] M.E.

LÓPEZ ASENSIO, Álvaro. La torre de Ateca: Alminar y mudéjar. *III Encuentro de Estudios Bilbilitanos. Actas. I. Arqueología, geografía, arte*. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, 1992, vol. I, p. 187-191.

[El descubrimiento de un pasaje al interior de la bóveda de la torre mudéjar de Ateca y el estudio de su estructura y decoración le llevan a concluir que esta torre fue primero alminar de la aljama de la Ateca musulmana] F.F.S.

LÓPEZ-BARALT, Luce. *Ars Amandi d'un morisque de Tunis*. Trad. árabe por Gamal ABDERRAHMAN. Pról. de Abdeljelil TEMIMI. Zaghouan (Tunisia): FTERSI, 1995, 114 (árabe) + 19 (español) p., ISBN 9973-719-38-7.

[Traducción árabe, algo adaptada al lector árabe-musulmán, de un capítulo del arte de bien cumplir con las obligaciones sexuales conyugales (*ilm an-nikah*), de un morisco español instalado en Túnez a principios del siglo XVII. El prólogo de A. Temimi completa con perspectiva islámica la introducción de L. López Baralt] M.E.

LÓPEZ-BARALT, Luce. *Un Kâma-Sûtra español. El primer tratado erótico de nuestra lengua (Mss. S-2 BRAH Madrid y Palacio 1.767)*. Madrid: Ediciones Libertarias/Prodhufi (colección Tres de cuatro soles, vol. 36), 1995, 176 p., ISBN 84-7954-269-1.

[Ver presentación de este texto, por la autora, en *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 1995, 12] M.E.

LÓPEZ-BARALT, Luce. Noticia de un nuevo hallazgo: un códice adicional del *Kama Sutra* español en la Biblioteca de Palacio de Madrid (ms. 1767). *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 549-559.

[Noticia de un manuscrito de la Biblioteca de Palacio que contiene una copia de finales del siglo XVIII del ms. S-2 de la Real Academia de la Historia y otros tratados moriscos. Descripción del manuscrito e indagaciones en torno al autor de la copia] L.B.P.

LÓPEZ-BARALT, Luce. La literatura secreta de los últimos musulmanes de España. Estado de la cuestión. *Notas. Reseñas iberoamericanas. Literatura, sociedad, historia*, Frankfurt, 1996, 3/7, p. 18-31.

[Panorámica general y revisión crítica de las principales líneas de investigación en curso dentro de la literatura de mudéjares y moriscos, con aportación de noticias bibliográficas] L.B.P.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique. La conversión general del Reino de Granada (1499-1501). En Esteban SARASA (dir.). *Fernando II de Aragón, el rey católico*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1995, p. 519-538.

[Principales factores y etapas de la conversión presionada de mudéjares a moriscos] M.E.

LÓPEZ DE LA PLAZA, Gloria. Las mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567). *En la España medieval*, Madrid, 1993, 16, p. 307-320.

[Estudio, con selecta bibliografía] M.E.

LÓPEZ ELUM, Pedro. *La alquería islámica en Valencia. Estudio arqueológico de Bofilla. Siglos XI a XIV*. Valencia: Edición del autor (con colaboración de Consellería de Cultura de la Generalitat Valenciana y otras instituciones), 1994, 357 p., ilustr., ISBN 84-604-9311-3.

[Rico estudio –histórico, urbanístico, arqueológico– de un amplio poblado musulmán de la Horta valenciana, conservado en época mudéjar, hasta su desaparición en 1357, por petición al rey de expulsión de sus habitantes musulmanes, por parte de los propietarios, la Orden Militar de Calatrava. Visión amplia del tema. Excelentes ilustraciones] M.E.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé. El retorno de los moriscos. En Bernabé LÓPEZ (ed.). *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: MAPFRE, col. El Magreb XIX/8, p. 17-20.

[Original idea, expuesta en contraposición al capítulo inicial de M. Arkoun, ¿se puede hablar de un retorno del moro en España? (p. 13-16)] M.E.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Celestino. *Mudéjares y moriscos sevillanos*. Sevilla: Renacimiento, 1994, 89 p.

[Ensayo. Sin notas ni bibliografía. De la ciudad de Sevilla, casi exclusivamente] M.E.

LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo - VÁZQUEZ, Miguel Ángel. Aljamiado Literature. *The Year's Work in Modern Language Studies*, 56, 1994 [1995], p. 337-341.

[Nueva entrega de esta serie de revisiones bibliográficas sobre la literatura de mudéjares y moriscos que en esta ocasión cubre los años 1992 a 1994] L.B.P.

LÓPEZ PÉREZ, María Dolores. *La Corona de Aragón y el Magreb en el siglo XIV (1331-1410)*. Presentación de María Teresa FERRER MALLOL. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Institució Milá y Fontanals (col. Anuario de Estudios Medievales, anejo 31), 1995, X+968 p., ISBN 84-00-07550-1.

[Voluminosa y bien documentada obra, reducción de una tesis doctoral, donde se menciona a veces el papel de comerciantes mudéjares en las relaciones hispano-magrebíes (especialmente los de Valencia y Gandía), p. 318-324] M.E.

LUNA DÍAZ, Juan Andrés. Repoblación y gran propiedad en la región de Los Montes de Granada durante el siglo XVI. El Cortijo. En Manuel BARRIOS AGUILERA - Francisco ANDÚJAR CASTILLO (eds.). *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Universidad de Granada (colección Investigación. HISTORIA, vol. 21), 1995, p. 309-350.

[Proceso de repoblación de los montes de la frontera norte del reino nazarí, a lo largo del XVI, con especial estudio de la propiedad tipo cortijo y de la población residual morisca] M.E.

MARÍN, Manuela. Des migrations forcées: les 'Ulema d'Al-Andalus face à la conquête chrétienne. En Mohammed HAMMA (coord.). *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (Série Colloques et Séminaires, nº 48), 1995, p. 43-60.

[Repercusiones en las comunidades de musulmanes que quedan en la sociedad hispana, cuando los ulemas o elites intelectuales huyen de ésta, tras la conquista cristiana] M.E.

MARÍN PADILLA, Encarnación. Investigación sobre la conducta del Alamín de Aranda, Mahoma de Overcar, 1489. *Al-Qanṭara*, Madrid, 1993, XIV/2, p. 275-292.

[Documentación de archivos notariales aragoneses] M.E.

MARTÍN CASARES, Aurelia. De la esclavitud a la libertad: las voces de moriscas y moriscos en la Granada del siglo XVI. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 197-212.

[Casuística y análisis de los testimonios de libertos y libertas moriscos que se dan en Granada, a través de casos particulares documentados. Se incide en la variedad de casos dentro de este colectivo granadino y se reclama un estudio más pormenorizado de estas fuentes documentales] L.B.P.

MARTÍNEZ ALBARRACÍN, Carmen A. - ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina. Las "alguacías" más antiguas en los manuscritos de Ocaña (Toledo). *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 461-476.

[Edición de los 'consejos' contenidos en uno de los manuscritos descubiertos en Ocaña en 1969. Apéndice documental] L.B.P.

MARTÍNEZ CARRILLO, María de los Llanos, Elitismo y participación popular en las fiestas medievales. *Miscelánea Medieval Murciana*, Murcia, vol. XVIII, p. 95-107.

[Participación de musulmanes en fiestas, como músicos, a fines del siglo XV, y prohibiciones municipales de tomarles como objeto de burlas, por sus trajes y su culto] M.E.

MEYERSON, Mark D. *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabal*. València: Edicions Alfons El Magnànim, Diputació General de Valencia, Generalitat Valenciana (Col.lecció Politècnica, vol. 56), 1994, 493 p.

[Ver Sección RECENSIONES]

MIÈGE, Jean-Louis - BENABOUD, M'hammad - ERZINI, Nadia. *Tétouan. Ville andalouse marocaine*. París: CNRS Éditions (colección Kalila wa Dimna, Patrimoine de la Méditerrannée), 1996, 111 p., ISBN 2-271-05396-X.

[Libro de divulgación, bien ilustrado, con notas y bibliografía fundamental. Capítulos especiales sobre revitalización de Tetuán por emigraciones a Marruecos de granadinos (siglo XV) y de moriscos (siglos XVI-XVII)] M.E.

MOLÉNAT, Jean-Pierre. Permanence de l'influence arabo-islamique dans la péninsule ibérique reconquise (XIe-XVe siècles), notamment à travers les minorités transculturelles (Mozarabes et Mudéjares). Le cas tolédant et les autres. En Mohammed HAMMAM (coord.). *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (Série Colloques et Séminaires, nº 48), 1995, p. 269-282.

[Influencia de la cultura árabo-islámica a través de mozárabes cristianos y mudéjares musulmanes, especialmente en la región toledana. Presentación general del tema, con variados ejemplos] M.E.

MONTANER FRUTOS, Alberto. Concordancias del *Recontamiento de Almiqdād y Almayāça* (I). *Archivo de Filología Aragonesa*. Zaragoza, 1995, LI, p. 389-455.

[Primera parte de las concordancias exhaustivas de este relato aljamiado (publicado por A. Montaner, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988). Aparición de las voces, más sus frecuencias absoluta y relativa] L.B.P.

MUÑOZ BUENDÍA, Antonio. Depresión económica y crisis social en Almería y su tierra a finales del quinientos. La recuperación del siglo XVII. En Manuel BARRIOS AGUILERA - Francisco ANDÚJAR CASTILLO (eds.). *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Universidad de Granada (colección Investigación. HISTORIA, vol. 21), 1995, p. 243-280.

[Análisis de las causas del fracaso de la repoblación cristiana tras el desplazamiento de los moriscos, en el conjunto del territorio almeriense] M.E.

MUÑOZ BUENDÍA, Antonio - DÍAZ LÓPEZ, Julián Pablo. Continuidad y cambio de la estructura agraria almeriense en la Edad Moderna: el caso de Pechina. En Manuel BARRIOS AGUILERA - Francisco ANDÚJAR CASTILLO (eds.). *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Universidad de Granada (colección Investigación. HISTORIA, vol. 21), 1995, p. 281-308.

[Comparaciones entre el período morisco y de después del desplazamiento de 1570, en las formas de vida y en los aprovechamientos económicos] M.E.

NARVÁEZ, María Teresa. ¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotéricos? En Luce LÓPEZ-BARALT - Lorenzo PIERA (eds.). *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Editorial Trotta (Colección Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, 12), Centro Internacional de Estudios Místicos de Ávila, 1996, 163-180.

[Tras revisar antecedentes de estudios sobre el tema, rechaza prácticamente todos los testimonios aducidos de misticismo en los moriscos, especialmente en el Mancebo de Arévalo, y en sus influencias en la mística española. Deja la puerta abierta a un mejor conocimiento del siglo XVI español y sus corrientes esotéricas] M.E.

OLIVER ASÍN, Jaime. Noticias de Bejarano en Granada. En Jaime OLIVER ASÍN. *Conferencias y apuntes inéditos*. Ed. de Dolores Oliver. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1996, p. 127-150.

[Reproducción anotada de la primera parte de una conferencia pronunciada por J. Oliver en Cagliari, 1965, acerca de la actividad del morisco Bejarano en Granada, a partir del ms. D 565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia. Dibujo del ambiente granadino del siglo XVI y la inserción en él de los moriscos. La segunda parte del artículo (134-144), sobre la actividad del morisco granadino como traductor de los libros plúmbeos, ha sido redactada por la editora. La tercera parte (145-150) es una edición de una carta de Bejarano a los moriscos residentes en Constantinopla presente en el citado ms. de Bolonia] L.B.P.

OLIVER ASÍN, Jaime. Aḥmad al-Ḥaŷarī Bejarano. Apuntes biográficos de un morisco notable residente en Marruecos. En Jaime OLIVER ASÍN. *Conferencias y apuntes inéditos*. Ed. de Dolores Oliver. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1996, p. 151-164.

[Reproducción de una conferencia de J. Oliver (Málaga, 1966), con notas de la editora ampliando o matizando algunos datos. A partir del testimonio del morisco recogido en el ms. D 565 de la B.U. de Bolonia, el texto se centra fundamentalmente en la actividad viajera de Bejarano] L.B.P.

OLIVER PALLARES, Teodosio (ver SOTO PELAYO, Juan).

PEÑA GONZALVO, Javier. Mahoma Ramí, Arquitecto de Benedicto XIII. *VI Centenario del Papa Luna. 1394-1994. Jornadas de Estudio*. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, 1995, p. 299-315.

[Estudio sobre la figura y las obras de Mahoma Ramí, importante alarife mudéjar y sus obras, en torno a 1400, que suponen el punto culminante del mudéjar religioso aragonés. Suyos son el cimborrio de la Seo de Zaragoza, San Pedro de Calatayud, Santa Tecla en Cervera de la Cañada, y se le atribuyen la iglesia de la Asunción en Quinto (Ribera Baja del Ebro), la de la Virgen de Tobed (Comunidad de Calatayud), parroquia de San Félix en Torralba de Ribota (Comunidad de Calatayud) y los palacios de los Luna en Illueca y Daroca] F.F.S.

PEÑA GONZALVO, Javier. La restauración de la arquitectura mudéjar medieval de la comarca de Calatayud. *Primeras Jornadas sobre Recuperación del Patrimonio. Comarca de Calatayud. Arquitectura*. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, 1995, p. 73-85.

[Pautas para la restauración de la arquitectura mudéjar de la región de Calatayud: Tipologías de los edificios, materiales empleados, patologías a subsanar y edificios en los que se han realizado intervenciones: Santa María de Maluenda y San Andrés de Calatayud] F.F.S.

PERCEVAL, José María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII.* Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997, 361 p., ISBN 84-8108-118-3.

[Ver Sección RECENSIONES]

PÉREZ, Joseph (dir.). *La hora de Cisneros.* Madrid: Editorial Complutense (Cursos de verano de El Escorial 93-94), 1995, 116 p., ISBN 84-89365-18-0.

[Once conferencias, con notas bibliográficas, sobre la acción del cardenal Cisneros en diversos campos de la sociedad de su tiempo. Sólo las de R. García Cárcel y J. Contreras tocan tangencialmente a mudéjares y moriscos. Visión renovadora del personaje, en algunos puntos] M.E.

PONS ALÒS, Vicent. Documento y sociedad: El testamento en la Valencia medieval. *Miscel.lània d'Estudis dedicats a la memòria del professor Josep Trenchs i Òdena. Estudis Castellonencs*, vol. II, Castelló de la Plana, 1994-1995, 6, p. 1.101-1.118.

[Un apartado, p. 1.111, sobre peculiaridades testamentarias de mudéjares y moriscos] M.E.

PONS ALÒS, Vicent. *El Señorío de Sumacàrcer en la Baja Edad Media. De mudéjares a moriscos.* Pròleg de Antoni FURIÓ. Sumacàrcer (Valencia): Associació d'Amics de l'Ermita de Sumacàrcel (Col·lecció Història Local), 1995, 120 p., ISBN 84-605-3805-2.

[Ver Sección RECENSIONES]

PONSODA, Juan J. Les llengües dels mudèjars i dels repobladors al comtat de Cocentaina al segle XIII. En Jordi COLOMINA I CASTANYER. *Llengües en contacte als regnes de València i de Múrcia (segles XIII-XV).* Alacant: Universitat d'Alacant, Departament de Filologia Catalana (col. Biblioteca de Filologia Catalana, 2), 1995, p. 115-133.

[Informaciones dispersas sobre musulmanes –189 nombres, frente a 987 nombres de repobladores– en los siete volúmenes de los Llibres de la Cort del Justícia del condado de Cocentaina (en montañas septentrionales de la prov. de Alicante), de entre 1269 y 1295, y sobre algunos de sus usos lingüísticos. Documentos aprovechables, social y lingüísticamente] M.E.

QUESADA GÓMEZ, Juan José (ver ESPINAR MORENO, Manuel).

RABASSA I VAQUER, Carles - DÍAZ DE RÁBAGO HERNÁNDEZ, Carmen. Introducció i cura de l'edició per Wenceslao RAMBLA ZARAGOZA. *Documents per a la*

història de Vilafamés. València: Ajuntament de Vilafamés - Universitat Jaume I - Consell Valencià de Cultura, 1995, XXI-606 p., ISBN 84-482-0952-4.

[Catálogo de documentos referentes a este municipio de la montaña castellonense, del siglo XIII al XIX. Índices (ver entradas Morería, Sarraïns e índice onomástico)] M.E.

RAGA I RUBIO, Manuela. La necròpolis morisca de l'Arnet (Rugat). Tipologia dels seus enterraments. *Alba. Revista d'estudis comarcals*, Ontinyent, 1994, 9, p. 51-60.

[Estudio de necrópolis del siglo XVI, en su contexto histórico y comarcal, al sureste de la provincia de Valencia, tras una excavación de urgencia, en 1993] M.E.

RAZZÛQ, Muḥammad, Al-hiğra al-andalusiyya ilà al-Magreb [La emigración andalusí a Marruecos]. *Revue d'Études Andalouses*, Túnez, 1996/1417, 16, p. 17-30.

[Presentación general, con notas documentales, de las diversas migraciones de andalusíes hacia el Mágreb occidental, desde el siglo IX al XVII, con sus consecuencias socioculturales, especialmente de la última, de los moriscos de la gran expulsión de 1609-1611] M.E.

REDONDO, Agustín. El problema morisc al Regne de València i l'activitat de Fra Antonio de Guevara (1525-1526). *Afers*, Catarroja (València), 1996, 23-24, p. 99-151.

[Adaptación y puesta al día bibliográfica del capítulo de un libro (Ginebra, 1975) sobre el conocido prelado franciscano, escritor y político, que intervino muy decisivamente en la política de Carlos V y otros estamentos sociales en la forzosa conversión de los moriscos valencianos y consiguiente concordia de 1528. Tratamiento profundo y documentado de tema importante] M.E.

RODRÍGUEZ, Antonio Vespertino. La literatura aljamiado-morisca, últimos estudios y estado de la cuestión. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Madrid, 1995, XXVII, p. 181-193.

[Conferencia anotada. Presentación general del tema, con una segunda parte centrada en las actividades del departamento de Filología Románica de la Universidad de Oviedo y en las influencias léxicas árabe-románicas] M.E.

Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70 Geburtstag. Jens LÜDTKE (edit.). Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1996

RUBIERA MATA, María Jesús. Nuevas hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 315-323.

[Encuadramiento del Mancebo de Arévalo dentro de la espiritualidad cristiana *–devotio moderna–* de su época, por sus lecturas, su vocabulario y su postura espiritual. La autora plantea, a partir de éstos y otros datos, la hipótesis de un Mancebo de Arévalo judeoconverso convertido al islam] L.B.P.

SALICRÚ I LLUCH, Roser. Sarraïns desaveïnats d'Elx a mitjan segle XV (1449) segons llur propi testimoni: dificultats econòmiques i conflictivitat interna de la moreria. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 23-66.

[Minucioso estudio sobre el despoblamiento de la aljama de Elche a través de dos informes de 1449, incluidos en apéndices documentales. Aunque hay razones de diverso tipo, priman sobre todo las económicas. Índice onomástico. Cuadros] L.B.P.

SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Mercedes. Observaciones sobre el arcaísmo lingüístico de los textos aljamiado-moriscos. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 339-348.

[Problemas acerca del análisis del arcaísmo lingüístico en los textos aljamiados derivados de la naturaleza de la literatura aljamiada, situada cronológicamente entre tres siglos y de transmisión exclusivamente manuscrita] L.B.P.

SÁNCHEZ MAYRENA, Alfonso. Socioeconomía de una población morisca. Ojén: finales del siglo XV y principios del XVI. En José HINOJOSA MONTALVO y Jesús PRADELLS NADAL (eds.). *1490: en el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*. Valencia: Consell Valencià de Cultura, 1994, vol. II, p. 577-584.

[Estudio, basado en el libro de Apeos de 1572 –tras la guerra de las Alpujarras y subsiguiente expulsión de los moriscos granadinos–, de la economía de esta población malagueña, cerca de Marbella] M.E.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. Concejos y dominios públicos en la repoblación de Felipe II. En Manuel BARRIOS AGUILERA - Francisco ANDÚJAR CASTILLO (eds.). *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Universidad de Granada (colección Investigación. HISTORIA, vol. 21), 1995, p. 221-242.

[Particular interés de las conclusiones: la repoblación de las antiguas propiedades moriscas permitió asentar normas legales que suplieron a la arbitrariedad, especialmente señorial y en zonas rurales, del período precedente a la guerra de las Alpujarras] M.E.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. El paisaje agrario de la taha de Berja en el siglo XVI. En José HINOJOSA MONTALVO y Jesús PRADELLS NADAL (eds.). *1490: en el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI.* Valencia: Consell Valencià de Cultura, 1994, vol. II, p. 647-657.

[Presentación anotada de la evolución de la región de Berja (Alpujarras almerienses), desde la época granadina nazarí a la mudéjar y morisca y a la repoblación consiguiente a la guerra de 1569-1570. Texto de unas lindes, del *Libro de Apeo y Repartimiento de Berja*, conservado en el Archivo Municipal de Berja] M.E.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano (ver GAYA LÓPEZ, Carmen).

SANMIGUEL MATEO, Agustín. Las torres defensivas islámicas de Calatayud, precedente formal de torres mudéjares en Aragón. *III Encuentro de Estudios Bilbilitanos. Actas. I. Arqueología, geografía, arte.* Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, 1992, vol. I, p. 145-170.

[Análisis constructivo de la estructura de las torres mudéjares, así como de las torres del conjunto fortificado de época omeya de Calatayud. Se estudian los elementos constructivos comunes a ambos: la planta octogonal, las bóvedas superpuestas y la escalera intramural. Concluye que algunas de estas soluciones arquitectónicas pudieron ser precedentes para las torres mudéjares] F.F.S.

SANMIGUEL MATEO, Agustín. Un alminar en el distrito de Qal'at Ayyub: La torre de Santa María de Daroca. *III Encuentro de Estudios Bilbilitanos. Actas. I. Arqueología, geografía, arte,* Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, 1992, vol. I, p. 171-186.

[Sostiene el autor que el interior de ladrillo de la torre de la Colegiata de Santa María en Daroca, tras su descubrimiento y limpieza, puede considerarse como el alminar de la mezquita aljama de la ciudad. Su abovedamiento interno de las escaleras, muy original, y el formato de los ladrillos le sugieren una relación con el Toledo islámico] F.F.S.

SANMIGUEL MATEO, Agustín. Una tipología mudéjar daruquí: Las torres de Valdehorna y Murero. *III Encuentro de Estudios Bilbilitanos. Actas. I. Arqueología, geografía, arte.* Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, 1992, vol. I, p. 247-262.

[Del estudio comparativo de las torres mudéjares de Valdehorna y de Murero, con otras de Daroca, se concluye la existencia de una tipología de torres mudéjares en Daroca desde la Edad Media hasta el s. XV. Sus precedentes serían los alminares andalusíes; éstos desde el s. XI ya tendrían una personalidad diferencial, tanto los del grupo de Daroca, como los de Calatayud. Define sus influencias mutuas y su difusión por la comarca hasta su sustitución en fechas posteriores al s. XVI] F.F.S.

SANTONI, Pierre. Le passage des Morisques en Provence. *Provence historique*, Marseille, julio-agosto-septiembre 1996, t. XLVI, fasc. 185, p. 333-383.

[Estudio, con nueva documentación local, sobre los expulsados de España en 1610, de paso por Francia, para embarcarse hacia países musulmanes. Aparecen sobre todo moriscos adinerados, con sus pleitos. Entre ellos, el nombre del futuro jeque de los andalusíes en Túnez Mustafá de Cárdenas, Diego de Cárdenas, llamado en francés Jacques (p. 365-366), y su predecesor en Túnez, Luis Zapata] L.C.

SERRANO DAURA, Josep. Notes sobre els moriscos als dominis de l'Ordre de l'Hospital a la Ribera de l'Ebre. *Quaderns d'Història Tarraconense*, Tarragona, 1993, XII, p. 7-65.

[En Comanda d'Ascó y Batllia de Miravet, junto al Ebro. Evolución de la población musulmana, desde la carta de seguridad otorgada tras la conquista, hacia 1153, hasta su expulsión casi total, en 1610, y consiguiente repoblación. Edición, en apéndice, de proyecto de carta de población] M.E.

SERRANO I JAÉN, Joaquim. Desenvolupament i destrucció d'una minoria: els moriscos al senyoriu d'Elx. *Recerques. Història/Economia/Cultura*. n.º especial *1492*, Barcelona, 1993, 27, p. 53-72.

[Estudio documentado del problema morisco, a nivel granadino, a nivel valenciano y a nivel del marquesado de Elche, especialmente en sus aspectos socio-económicos, mostrando la múltiple interdependencia económica entre los moriscos y los demás habitantes del señoríol M.E.

SERRANO I JAÉN, Joaquim. La comunitat morisca del raval d'Elx a les vigílies de la seua expulsió. *Estudis d'Història Agrària*, Barcelona, 1992, 9, p. 7-39.

[Estudio documentado sobre la economía de esta morería de la ciudad y marquesado de Elche, situada en la ribera derecha del río Vinalopó. Economía basada en la producción de aceite y en el arriendo de censales] M.E.

SORIA MESA, Enrique. Aproximación a la nobleza granadina: siglos XV y XVI. En José HINOJOSA MONTALVO y Jesús PRADELLS NADAL (eds.). *1490: en el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*. Valencia: Consell Valencià de Cultura, 1994, vol. II, p. 714-720.

[Algunas características de esa clase social, con su cuádruple origen: conquistadores, otros castellanos, genoveses y de origen nazarí, convertidos pronto al cristianismo] M.E.

SORIA MESA, Enrique. Una versión genealógica del ansia integradora de la elite morisca: el *Origen de la Casa de Granada*, *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 213-221.

[Análisis de esta obra, en la que se intenta justificar un linaje morisco que acaba de acceder a la nobleza en Castilla, realzando ciertas circunstancias de su pasado y silenciando otras] L.B.P.

SOTO I COMPANY, Ricard. La situació dels andalusins (musulmans i batejats) a Mallorca després de la conquesta catalana de 1230. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, 1994, XXX/1, p. 167-206.

[Capítulo importante de la tesis doctoral inédita (Univ. Aut. Barcelona, 1991) sobre la permanencia de andalusíes mallorquines (como musulmanes o bautizados) en la sociedad cristiana, generalmente sin libertad, pero no por ello esclavos. Muchas matizaciones documentadas a sus propios estudios precedentes y a los de otros investigadores. Los musulmanes mallorquines no parece que llegaron a formar aljamas mudéjares, sino que convivieron con la nueva sociedad cristiana y fueron emigrando o desaparecieron como grupo específico, en la abigarrada sociedad mallorquina del siglo XIV. Pocas conclusiones. Apéndices documentales] M.E.

SOTO PELAYO, Juan - OLIVER PALLARES, Teodosio. Aproximación al estudio sobre la transformación de los sistemas irrigatorios de Almería, tras la conquista cristiana. En José HINOJOSA MONTALVO y Jesús PRADELLS NADAL (eds.). *1490: en el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*. Valencia: Consell Valencià de Cultura, 1994, vol. II, p. 659-668.

[Visión general, con citas de documentos sobre conflictos de aguas] M.E.

STALL, Clay. *Possessing the Land. Aragon's Expansion into Islam's Ebro Frontier under Alfonso the Battler, 1104-1134*. Leiden-New York-Köln: E.J. Brill (Colección The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1453, vol. 7), 1995, xvi+337 p., ISSN 0928-5520, ISBN 90 04 10367 8.

[Ver Sección RECENSIONES]

STOLL, André. Avatares de un cuento del Renacimiento. El *Abencerraje*, releído a la luz de su contexto literario-cultural y discursivo. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 429-460.

[Profunda reflexión cultural y literaria acerca de la naturaleza del *Abencerraje* como Espejo de Príncipes, siguiendo la línea cortesana proveniente de Italia, en estrecha conexión con las aspiraciones del grupo converso de influir en las opiniones del príncipe Felipe] L.B.P.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. El máximo religioso. En Esteban SARASA (coord.). *Fernando II de Aragón, el rey católico*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1995, p. 47-59.

[Sitúa esquemáticamente el tema de mudéjares y moriscos en el conjunto de la política religiosa del rey, especialmente en relación con Castilla, Granada y el Papado] M.E.

TAPIA, Serafín de. Las redes comerciales de los moriscos en Castilla la Vieja. Un vehículo para sus complicidades. *Studia Historica*, Salamanca, 1993, XI, p. 231-243.

[Documentado estudio sobre sus relaciones con Granada, Navarra y Aragón] M.E.

TAPIA, Serafín de. Una minoría urbana mal conocida: los moriscos convertidos en Castilla La Vieja. En José HINOJOSA MONTALVO y Jesús PRADELLS NADAL (eds.). *1490: en el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*. Valencia: Generalitat Valenciana - Consell Valencià de Cultura (col. Monografies, 15), 1994, t. I, p. 447-473.

[Síntesis de historia de los cripto-musulmanes castellanos, especialmente de Ávila, obligados a convertirse en el siglo XVI y expulsados en el XVII. Papel social y proceso de asimilación. Reflexiones sobre su eliminación en la historiografía abulense] M.E.

TAPIA, Serafín de. Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en trance de disolución? *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 179-195.

[Profundo análisis del nivel de integración de los moriscos en la zona castellana, en especial de los asentados allí desde antiguo, quienes llegan a una "indefinición ... respecto a sus propias señas de identidad". Apéndice documental] L.B.P.

TORRES [PALOMO], M[ARÍA] Paz (ver GUILLÉN ROBLES, Francisco).

TRILLO SAN JOSÉ, Carmen. La implantación castellana en la Alpujarra: análisis de una política señorial en el Reino de Granada. *Hispania*, Madrid, 1992, LII,/2, 181, p. 397-432.

[Especialmente zona de dos señoríos de finales del XV, recién conquistada Granada, Orgiva y Marchena. Textos de 1494 y 1499] M.E.

VALERO CUADRA, Pino. La leyenda de la doncella Carcayona. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 349-361.

[Detenido análisis folklórico y literario de esta leyenda aljamiada. Posible conexión de la leyenda y del nombre de la protagonista con la ciudad francesa de Carcassone] L.B.P.

VAN KONINGSVELD, P.S. - WIEGERS, G.A. Islam in Spain during the early Sixteenth Century. The views of the four chief juges in Cairo (Introduction, Translation and arabic text). En O. ZWARTJES - G. J. VAN GELDER - E. DE MOOR (eds.). *Orientations. Poetry, Politics and Polemics. Cultural transfer between the Iberian Peninsula and North Africa*, Leiden: E.J. Brill, 1997, pp. 133-152.

VÁZQUEZ DE BENITO, María de la Concepción. Sobre un manuscrito árabe hallado en Alcázar de Consuegra. *Homenaje/Homenatge... Rubiera Mata...*,. p. 711-720.

[Presentación y estudio filológico de un manuscrito árabe, con múltiples expresiones romances en escritura árabe (aljamiado), del XV-XVI y de temática médica y veterinaria] M.E.

VEAS ARTESEROS, María del Carmen. *Mudéjares murcianos. Un modelo de crisis social (s. XIII-XV)*. Cartagena: Excmo. Ayuntamiento de Cartagena, Concejalía de Cultura, 1993, 131 p., ISBN 84-87529-14-3.

[Monografía científica y documentada, particularmente en el marco social de los municipios de la región de Murcia y de la Corona castellana. Prioridad a los aspectos económicos. Apéndice documental, con 18 documentos, de entre 1326 y 1497] M.E.

VILAR, Juan Bautista. Los últimos musulmanes de la ciudad de Villena, a través de tres procesos de la Inquisición de Murcia (1611-1612). *Homenaje/Homenatge...Rubiera Mata*, p. 721-729.

[A partir de procesos inquisitoriales referentes a tres moriscos (un hombre y dos mujeres), del Reino de Valencia, avecindados en la ciudad castellana fronteriza de Villena, después de la general expulsión. Apéndices documentales] M.E.

VINCENT, Bernard. Le péril morisque. En Massimo GANCON e Ruggiero ROMANO (eds.). *Governare il mondo. L'impero spagnolo dal XV al XIX*. Palermo: 1991, p. 369-379.

[Reflexión documentada sobre la cohesión de las comunidades moriscas en el siglo XVI y el peligro que suponían para el imperio español. Sería la primera resistencia 'nacional' que el Estado español tuvo que afrontar... anterior a todas las demás, las de los Países Bajos, de Cataluña, de Portugal.... Aspectos sobre todo militares, dentro de la espiritualidad islámica del *chihād*] M.E.

VINCENT, Bernard. La población de las Alpujarras en el siglo XVI. En Manuel BARRIOS AGUILERA - Francisco ANDÚJAR CASTILLO (eds.). *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Universidad de Granada (colección Investigación. HISTORIA, vol. 21), 1995, p. 29-44.

[Trabajo de cuantificación de moriscos expulsados y cristianos repobladores, tras la guerra de las Alpujarras, en el Reino de Granada. Estudio publicado en francés en *Sierra Nevada y su entorno. Actas del encuentro hispano-francés sobre Sierra Nevada*, Granada, 1986] M.E.

VINCENT, Bernard. La población del Reino de Granada (1570-1580): el origen de los repobladores. En Manuel BARRIOS AGUILERA - Francisco ANDÚJAR CASTILLO (eds.). *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Universidad de Granada (colección Investigación. HISTORIA, vol. 21), 1995, p. 45-55.

[Tras el desplazamiento de más de 80.000 moriscos, como consecuencia de la guerra de las Alpujarras. Artículo ya publicado en francés en *Atti delle Settimane di Studi, Istituto Internationale di Storia Economica F. Datini*, XV, Firenze, 1994] M.E.

VINCENT, Bernard. Reflexión documentada sobre el uso de las lenguas románicas en la España de los moriscos. *Homenaje/ Homenatge...Rubiera Mata...*,p. 731-748.

[Reflexión metodológica, apoyada en escogida documentación, especialmente granadina y valenciana, sobre los niveles lingüísticos de la población morisca en el conjunto de la sociedad española del XVI, en sus diversos períodos] M.E.

VINCENT, Bernard. Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*. Teruel-Alicante. 1995, 12, p. 131-145.

[Reflexiones acerca de la personalidad y la voz de la comunidad morisca a partir de dos casos diferentes: el de la élite del grupo morisco *colaborador* y el perteneciente a los estratos más modestos de la comunidad morisca. Apéndice documental] L.B.P.

VINCENT, Bernard (ver BARRIOS AGUILERA, Manuel).

VINCENT, Bernard (ver DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio).

VINCENT, Bernard (ver GALLEGO BURÍN, Antonio).

WIEGERS, Gerard A. The Old or Turpiana Tower in Granada and its Relics according to Aḥmad b. Qâsim al-Ḥajarî. *Sites et monuments disparus d'après les témoignages de voyageurs* (Col. *Res Orientales*, VIII), Leuven: 1996, p. 191-205.

[Estudio del texto sobre la antigua torre de la mezquita mayor y luego catedral de Granada, escrito en árabe por este morisco emigrado a Marruecos, en relación con los falsos granadinos de finales del siglo XVI] M.E.

WIEGERS, Gerard A. The andalusî heritage in the Maghrib: the polemical work of Muḥammad Alguazir (fl. 1610). En O. ZWARTJES - G.J. VAN GELDER - E. DE MOOR (eds.). *Orientations. Poetry, Politics and Polemics. Cultural transfer between the Iberian Peninsula and North Africa*, Leiden: E.J. Brill, 1997, pp. 107-132.

WIEGERS, Gerard A. (ver BOUZINEB, Hossain).

YARZA LUACES, Joaquín. Del alfaquí sabio a los seudo-obispos: una particularidad iconográfica gótica. *Homenaje/Homenatge...Rubiera Mata...*, p. 749-774.

[Estudio abundantemente documentado, iconográfica y textualmente, de la representación de jefes religiosos musulmanes (alfaquíes) con atributos episcopales, especialmente con la mitra. Con una rica documentación comparatística, muestra que esta particularidad iconográfica gótica se extiende a otros jefes religiosos, judíos y hasta paganos. Reproducción de 14 figuras, pictóricas] M.E.

ZANÓN, Jesús. Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta. *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1995, 12, p. 363-374.

[Consideración del nivel de lengua árabe y su aprendizaje entre los moriscos aragoneses a partir de los manuscritos, árabes y aljamiados, de tema lingüístico. Hipótesis del nacimiento del sistema aljamiado como facilidad para la traducción interlineal] L.B.P.

ZAYD, Rhona. *Las Guerras Civiles de Granada*: The Idealization of the Assimilation. En John Victor TOLAN. *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*. New York & London: Garland Publishing (Garland medieval casebook, vol. 10), 1996, p. 313-330.

[Reflexión sobre el libro de Ginés Pérez de Hita (m. hacia 1620), siguiendo la edición clásica y los comentarios de Blanchard-Demouge y preguntándose por las causas del irenismo islamo-cristiano encubierto de este escritor murciano, protegido del Marqués de los Vélez, con gran influencia en los literatos del XVII en su visión de los moriscos granadinos] M.E.

Colaboran: E.L.G. (Eva Lapiedra Gutiérrez), F.F.S. (Francisco Franco Sánchez), L.B.P. (Luis F. Bernabé Pons), L.C. (Louis Cardaillac), M.E. (Míkel de Epalza).

RECENSIONES

Sharq al-Andalus, 13 (1996), pp. 313-327

RECENSIONES

GARCÍA MARCO, Francisco Javier, *Las comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV*, Prólogo de María Luisa LEDESMA, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos de la Institución Fernando el Católico, 1993, 424 p., 34x17 cm, gráfs., ilustr., ISBN: 84-7820-140-8.

Libro denso, transformación de la tesina de licenciatura (Univ. de Zaragoza, 1988) y primera parte de la voluminosa tesis doctoral (*ibid.*, 1996) sobre mudéjares o musulmanes de la sociedad cristiana de Calatayud (prov. de Zaragoza) y sus alrededores, de las cuencas medias del Jalón y del Jiloca aragonesas.

El libro está basado esencialmente en la rica documentación notarial de Calatayud y Zaragoza, del siglo XV, con abundantes referencias a otras documentaciones dispersas. Innova en metodología seria, para analizar ponderada y temáticamente múltiples aspectos de la vida social de esas comunidades mudéjares, bajo jurisdicciones diversas pero sujetos personales del soberano aragonés, con formas tradicionales de comunidades-aljamas, que protegen su identidad y cierta autonomía de vida islámica y de jurisdicción religiosa y administrativa.

Los aspectos socio-económicos (producción, fiscalidad, etc.) son los que predominan en este estudio, dada la naturaleza de las fuentes. Pero son particularmente importantes los aspectos urbanísticos y de geografía humana del hábitat mudéjar, objeto de importantes aportaciones del investigador Dr. García Marco, basándose en estudios previos suyos y de otros investigadores arqueólogos, en estas últimas décadas. El capítulo 3 ("La fundación del mudejarismo en la comarca de Calatayud y su evolución: de la conquista al siglo XV") es particularmente rico, así como los diversos apartados que señalan un proceso migratorio constante del campo a la ciudad. Este libro es también novedoso por su matizada aportación a las estructuras de las aljamas o comunidades musulmanas en la sociedad cristiana, que perdurarán aún después de la conversión forzosa de 1526 hasta la expulsión general de 1610.

Desde el punto de vista islámico, son particularmente interesantes los apartados referentes a la justicia impartida en las aljamas a los musulmanes aragoneses que no formaban parte de ellas (cautivos y esclavos) y los apéndices sobre los alfaquíes y las actividades profesionales y económicas de carácter no-agrario.

En resumen, una monografía casi definitiva sobre lo que puede saberse de una de las comarcas más densas en mudéjares del islam hispánico. Debería completarse con un estudio igualmente minucioso del período histórico de esas comunidades en el siglo XVI-XVII, mudéjares y moriscas.

Míkel de EPALZA

GLICK, Thomas F., *From Muslim fortress to Christian castle. Social and cultural change in medieval Spain*, Manchester, Manchester University Press, 1995, xxi+201 p., ilustr., 23'5x15'5 cm, ISBN: 0-7190-3348-9.

Amplia panorámica de la historia cultural desde la instalación islámica del VIII a elementos islámicos en la España del XVI, a partir de las principales investigaciones de estos últimos 30 años, siguiendo muy de cerca los temas estudiados por Pierre Guichard, aunque tomando sus distancias de él, en algunos puntos. Particular interés en cultura material: castillos y casas, irrigación y agricultura, familias y toponimia, libros de repartimiento y espacios feudalizados, etc. Resúmenes forzosamente reductores de muchas polémicas científicas de las tres últimas décadas. Libro de divulgación universitaria, tan útil para un público internacional de historiadores como para información de historiadores españoles. Muchos temas se relacionan, expresa o indirectamente, con la vida y la sociedad de mudéjares y moriscos. Su traducción al español sería útil, especialmente si matiza algo más sus juicios en muchos temas en los que las conclusiones aún están abiertas y si mejora los índices onomásticos, en los que faltan innumerables entradas que están en el texto.

Míkel de EPALZA

MEYERSON, Mark D., *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel*, Prólogo de Ignatius BURNS, Edicions Alfons El Magnànim, Diputació General de València, Generalitat Valenciana (Politècnica, 56), València, 1994, 493 p., 21'5 x 13'5, ilustr., ISBN: 84-7822-136-0.

Traducción, sin índices onomásticos, del importante libro sobre los "mudéjares" o musulmanes valencianos en época de los Reyes Católicos, publicado en inglés en 1991. Basado en una muy abundante documentación archivística, estudia la herencia tradicional de las aljamas o comunidades musulmanas de la Corona de Aragón, con sus relaciones con las autoridades (vida económica, tributación, administración de justicia...) y las mutaciones que se advierten en ese período, por influencia de la vecina Castilla, por las conflictivas relaciones políticas y militares con los turcos y otros países musulmanes mediterráneos, por la guerra y conquista de Granada y por la propia evolución interna de la Corona y de sus comunidades de musulmanes y judíos. El libro sabe conjugar los datos concretos con la referencia a los grandes movimientos sociales que en ellos incide, sabiendo siempre ir a lo esencial. El estudio de la evolución histórica de esas décadas permite matizar muy seriamente muchos estereotipos sobre estos musulmanes, especialmente sobre su carácter rural y sus procesos de aculturación en la sociedad valenciana. Libro fundamental para los musulmanes valencianos del siglo XV-XVI y para el reinado de Fernando II de Aragón, según afirma en su prólogo a esta edición R. I. Burns.

Míkel de EPALZA

PONS ALÒS, Vicent, *El Señorío de Sumacàrcer en la Baja Edad Media. De mudéjares a moriscos*, Prólogo de Antoni FURIÓ, Associació d'Amics de l'Ermita de Sumacàrcel (Col·lecció Història Local), Sumacàrcer (Valencia), 1995, 120 p., ilustr., 24x16 cm, ISBN: 84-605-3805-2.

Este libro reducido, a pesar de su dimensión local, es de excepcional interés para conocer y comprender la forma de vida de mudéjares y moriscos valencianos e hispanos en general, en las zonas rurales, en los siglos XV-XVI.

Estudio de la comunidad mudéjar y morisca de la pequeña baronía de Sumacàrcer, entre 1244 (conquista cristiana) y 1609 (expulsión general), a través de la documentación de este señorío, muy bien conservada en el archivo madrileño de los condes de Orgaz (Fondo "Crespí de Valldaura"), actuales titulares del título nobiliario de la baronía. Esta documentación ha sido completada con la de archivos de Valencia, Barcelona y Madrid. La excepcional riqueza y estado de conservación de lo referente a este municipio valenciano actual, situado en la comarca de La Ribera y a orillas del río Júcar (Xuquer) no lejos de Xàtiva/Játiva, justificaba el estudio monográfico que le ha consagrado el Dr. Vicent Pons Alòs, Profesor Titular de Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Valencia.

Este volumen se limita esencialmente a la población musulmana y criptomusulmana, mudéjares y moriscos, de ese señorío de Sumacàrcer, a lo largo del amplio período de su vida en las estructuras de la sociedad cristiana.

Entre un primer capítulo sobre "La formación de un señorío en tiempos de crisis" y un tercer capítulo sobre "Los Crespí de Valldaura, señores de Sumacàrcer", el núcleo del libro se centra en "La aljama y el señorío de Sumacàrcer en los ss. XV-XVI". Se presenta la documentación referente a la administración de la aljama y su evolución demográfica, así como las relaciones sociales generales de estos musulmanes con los cristianos. Se estudia el marco económico y jurídico de esas relaciones, con particular interés en los derechos señoriales, económicos y penales. El marco social de este señorío valenciano ilumina la vida real de los musulmanes mudéjares y moriscos, en la que la discriminación religiosa no es quizás tan importante como los condicionamientos que comparten con el conjunto de la sociedad feudal de esos siglos.

Echaríamos de menos el conocimiento de la vida interna de esa comunidad de musulmanes, si no tuviéramos un documento excepcional, también descubierto y transcrito por el Dr. Pons Alòs y editado por la Dra. Carmen Barceló (Córdoba, Universidad, 1989), con nueva edición de Pons Alós en preparación (p. 49, nota 115): el *Llibre de la Çuna e Xara dels moros de Sumacàrcer*, texto de la segunda mitad del s. XV, que regulaba la vida social de esta "aljama de moros" en la sociedad cristiana, con sus principales especificidades religiosas. Ese texto, único que se haya conservado en lengua catalano-valenciana y de un señorío hispano, inserta a los musulmanes de Sumacàrcer en la vivencia de "islam de aljama" del período mudéjar, modificada por motivos exógenos con el bautismo forzado de esos musulmanes, durante la rebelión de las Germanías (1521), bautismo de "cristianización" avalado por los decretos de conversión forzosa de todos los musulmanes mudéjares de la Corona de Aragón, de 1525-1526. Ese documento permite conocer como ningún otro la vida de esta comuni-

dad en el período mudéjar, con informaciones que también pueden completarse con conocimientos generales sobre la vida musulmana y en particular sobre su situación en el período morisco, como criptomusulmanes.

El libro que aquí se recensiona tenía que haber sido la introducción histórica a la edición del *Llibre de la Çuna e Xara dels moros de Sumacàrcer*, edición cuyos presupuestos cronológicos y otros extremos de la edición ya he criticado en otro artículo de esta revista (*Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995). "En un principio –afirma Vicent Pons Alòs (pp. 15-16)– este texto, más reducido, constituía la introducción a la edición que junto a la Dra. M. C. Barceló Torres preparábamos del *Llibre de la Çuna e Xara dels moros de Sumacàrcer*. La publicación de este tratado musulmán, sin una introducción histórica, firmado solamente a nombre de la Dra. Barceló –por causas ajenas a mi voluntad–, y la iniciación ahora de una colección de textos de historia local, permite sacar a la luz el estudio histórico de este señorío en la época medieval".

Libro muy logrado, cuya excepcional documentación puede servir de base para estudios de otras comunidades mudéjares de señorío no tan bien documentadas, en la Corona de Aragón y en otras regiones hispanas.

Míkel de EPALZA

STALL, Clay, *Possessing the Land. Aragon's Expansion into Islam's Ebro Frontier under Alfonso the Battler, 1104-1134*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill (Colección "The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1453", vol. 7), 1995, xvi+337 p., ISSN: 0928-5520, ISBN: 90-04-10367-8.

Importante monografía sobre un importante tema de la historia mudéjar del Valle del Ebro: la expansión del pequeño Reino de Aragón, a expensas del reino musulmán de Zaragoza, en el primer tercio del siglo XI, origen de la situación mudéjar de miles de musulmanes durante siglos. Las conclusiones de esta tesis doctoral sobre el grado de feudalización de los nuevos territorios son de suma importancia para la comprensión de las consecuencias de la conquista cristiana de la Península Ibérica, entre los siglos XI y XIII. Muestra en particular la amplitud del poder real y de las instituciones eclesiásticas, así como de los poblamientos dependientes de ciudades, frente a la nobleza. Las últimas páginas de ese libro ("Conclusion", pp. 316-320) sitúan de una forma clara, aunque un poco esquemática –contra los esquematismos ajenos–, cómo se ha situado esta polémica científica en las dos últimas décadas.

Aunque aparentemente el libro está centrado en los aspectos militares, políticos y administrativos del soberano aragonés Alfonso I, todo el libro concierne al objeto central de esta revista, los mudéjares, especialmente el capítulo VI: "The Dilema of Conquered Muslims Under Christian Rule: The Aragonese Solution" (pp. 279-315).

Visión general, muy bien documentada con fuentes primarias y secundarias, que completa con nuevas visiones y nuevas soluciones la anterior síntesis de J.M.

Lacarra, *Alfonso el Batallador* (Zaragoza, 1978). Libro que merecería ser traducido al español, con todo su aparato científico de documentación e índices, evidentemente.

Míkel de EPALZA

GARGALLO MOYA, Antonio J., *El Concejo de Teruel en la Edad Media, 1177-1327*, Necrológica por Esteban SARASA, Presentación por Isabel FALCÓN, Instituto de Estudios Turolenses, Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Aragón, Ayuntamiento de Teruel y Ayuntamiento de Escucha (Teruel), Teruel, 1996, 3 vols., I: pp. 5-336; II: pp. 335-646; III: pp. 647-873 (24 x 17), ISBN: 84-86982-63-4.

Tesis doctoral, en tres volúmenes, del profesor de Historia Medieval de la Facultad de Teruel, Antonio Gargallo, defendida en la Universidad de Zaragoza en 1990 (cuatro años antes de su prematuro fallecimiento a principios de 1995). El serio y muy estructurado estudio comprende en sus tres partes un amplio panorama del territorio municipal y de la entidad urbana de Teruel, entre 1177 y 1327: vol. I : "La formación del territorio"; vol. II : "La población"; vol. III : "La articulación del poder".

La repentina muerte del investigador será la causa, quizás, de algún defecto en esta obra magnífica, como la falta de índices onomásticos. Pero la amplitud, la estructuración y la solidez científica de este texto, que analiza con esmero la realidad del ámbito municipal de Teruel, tras su conquista por el Reino de Aragón, hacen de este libro, muy clara e inteligentemente escrito, una obra fundamental para esa región española, céntrica y lejana, en el oriente peninsular.

Por lo que toca al tema especializado de esta revista *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, el juicio bibliográfico de Gargallo es tajante, con gran verdad:

"Menos fortuna ha tenido la otra minoría confesional que compartía hábitat con el resto de los grupos sociales turolenses. Hoy por hoy, sólo podemos contar con el estudio, ampliamente documentado, de C. L. de la Vega sobre la morería turolense en el siglo XV (1974) y el más reciente y poco afortunado de A. Novella y V. Ribot (1986), que se limita a extraer algunos datos del anterior y combinarlos con otras noticias procedentes de las obras del primero de los coautores" (p. 26).

Por eso son particularmente importantes tres elementos de este libro:

1.º Todas las visiones que nos da, directas o por atisbo, sobre la situación geográfica del municipio o concejo de Teruel, que explican en parte la pobreza de la documentación sobre musulmanes de la región en los siglos XII-XIV.

2.º El resumen de la parte islámica de la historia de la región, especialmente en el período almorávide y con la política musulmana de crear en la vecina Albarracín un enclave navarro que defendiera la costa levantina de presiones aragonesas o catalanas.

3.º El apartado particular, dentro del capítulo sobre las estructuras sociales de la población, que tiene por título "Las minorías: moros y judíos", es particularmente importante (pp. 602-614).

La documentación directa sobre los mudéjares es muy escasa para esta época, hasta la segunda mitad del XIII. Los musulmanes no aparecen en Teruel como continuidad de una población musulmana previa a la conquista aragonesa. Por otra parte, la situación de frontera de ese territorio, frente a los musulmanes de la costa, desde Tortosa y Peñíscola hasta la región valenciana, permite a Gargallo explicar algunos rasgos militares específicos del concejo turolense y, sobre todo, que los primeros musulmanes documentados sean cautivos de guerra.

Pero ese capítulo del libro de Gargallo es especialmente matizado y rico –podría decirse "modélico"– en la aplicación a la vida social de Teruel de la forma de vida y legislación foral de otros territorios aragoneses, en lo referente a los mudéjares. Los vecinos territorios conquenses también ofrecen ejemplos de situaciones paralelas, aunque sean de otra Corona.

De todas formas, el estudio del Dr. Antonio Gargallo constituye ya, también en este tema, el punto de referencia para futuras investigaciones en el territorio que ahora constituye el sur de la provincia de Teruel.

Míkel de EPALZA

BERNABÉ PONS, Luis F., *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Universidad de Alicante, Alicante, 1995, 260 p., 24 x 17 cm, ISBN: 84-7908-223-2.

El texto aquí estudiado es realmente insólito: un evangelio apócrifo de origen español, producto, no podía ser menos al ser un evangelio no canónico, de un grupo de heterodoxos españoles, que no son otros que los moriscos. De ahí, que, además, el texto sea islamizante.

La historia del texto constituye también una singularidad, ya que desde el siglo XVIII se conocía una versión italiana, traducida del árabe. Este elemento le identifica como un texto medieval o moderno, separándole de los apócrifos de la Antigüedad, lo mismo que su carácter islamizante, que llamó poderosamente la atención a los musulmanes a través de su traducción inglesa. También desde principio del siglo XVIII hay datos sobre otro texto del evangelio de San Bernabé en español, cuyo manuscrito se encuentra actualmente en Sydney, mientras que el manuscrito italiano se encuentra en Viena.

El profesor Míkel de Epalza en 1982 desarrolló la hipótesis de que este evangelio hubiese nacido en el medio cultural, histórico y religioso de los moriscos, y ofreció a Luis F. Bernabé la idea de editar y estudiar el evangelio como tesis doctoral. El libro que aquí reseñamos es parte de esa tesis, concretamente el estudio al que seguirá la edición del texto español, en íntima relación con el texto italiano, ya editado por L. Cirillo en 1977.

El exhaustivo estudio textual del prof. Bernabé Pons parece confirmar la hipótesis del origen hispánico del evangelio, así como su claro carácter islamizante, donde a través de la figura de Jesús se transmite un mensaje coránico. Estas características in-

ternas del texto, analizadas con un abundante aparato bibliográfico por el investigador, le llevan a situar la creación de este falso evangelio en un tiempo y un lugar muy concretos en la historia de los musulmanes españoles, obligados a convertirse al cristianismo: la Granada de finales del siglo XVI, donde se fabricaron los famosísimos y también falsísimos Libros Plúmbeos. El profesor Bernabé analiza cómo el contenido de estos textos es similar a los del Evangelio de San Bernabé (pp. 234-236), con la posibilidad de una clara *lectio* coránica en textos aparentemente cristianos que relatan los hechos de Jesucristo y la Virgen María. Aún más, en los Libros Plúmbeos se anuncia la llegada de un *Libro de la Historia de la Verdad del Evangelio*, será revelado en la isla de Chipre, la isla donde, según la leyenda, apareció el cuerpo de San Bernabé con una copia manuscrita del Evangelio de San Marcos (pp. 241-242).

La obra reseñada ofrece, por tanto, un gran interés. Sus tesis están claramente expuestas y probadas, su estilo es impecable, sin errores ni erratas de importancia. Sólo reprochamos al autor el descuido de no mencionar que el libro que será revelado en Chipre, la *Historia de la Verdad del Evangelio*, se anuncia como "incomprensible por lo que era llamado El Libro Mudo" (C. Sarnelli Cerqua, *Studi Magrebini III*, Napoli, 1968, p. 23). Esta mención es importante porque relaciona aún más íntimamente los Libros Plúmbeos con el Evangelio de San Bernabé, y especialmente con Miguel de Luna, según un importante documento publicado en esta misma revista por Bernard Vincent (n.º 12, 1995, pp. 131-145), donde un reo morisco de la Inquisición, Alonso de Luna, tal vez hijo de Miguel de Luna, confiesa que sabía leer y escribir en castellano, latín, italiano y árabe y que "Dios le había revelado que en los Libros del Monte Sancto desta ciudad estaba escrita toda la verdad católica y evangélica y había un libro ilegible el cual hasta ahora no se había podido leer ni entender y lo tenía Dios guardado a él para que lo leyese e interpretase y publicase". Tal vez sea el autor de las versiones italiana y castellana del Evangelio de San Bernabé, a partir del falso árabe de su padre.

PERCEVAL, José María, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, 361 pp., ISBN: 84-8108-118-3.

El presente libro es la plasmación editorial de la tesis doctoral del autor, leída en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (C.N.R.S., París) en 1992, dirigida por el profesor Bernard Vincent, y de la que ya se conocían algunos capítulos publicados en forma de artículos que habían tenido su lógica resonancia: el presente volumen, pues, que se retrasaba más allá de lo deseable, era esperado por los lectores de los anteriores trabajos.

El título de la obra avanza a la perfección lo que ésta va a ofrecer a quien se acerca a sus páginas: no una historia de los moriscos, sino del morisco, de ese "Uno" que constituyó el objeto de los miedos, los odios, las ignorancias y los (típicos) tópicos de la comunidad cristiano vieja, un análisis del imaginario construido durante un siglo (1500-1609), piensa el autor, para justificar la destrucción final de los moriscos y

que se solidificó de tal modo que todavía hoy se sigue partiendo de los esquemas producidos por él.

Resulta extremadamente difícil poder realizar un resumen esquemático del libro de José María Perceval: sus respectivos capítulos, pese a tener cada uno de ellos una entidad particular, son piezas muy imbricadas con el resto del libro, de tal manera que sus contenidos expresados en tales o tales páginas se esparcen adelante y atrás para mostrar precisamente la unidad temática y de imaginería que es analizada; por otro lado, los contenidos se abren siempre a variados ejemplos, visiones diversas y múltiples propuestas de investigación que muestran, pese a la unificación final del imaginario, sus muchas posibilidades de matizaciones. El libro se abre, curiosamente, con una invitación al presente y al pasado inmediato o cómo se puede observar en la historiografía acerca de los moriscos que, en el fondo, muchos de los estudiosos de diverso signo siguen calentando o enfriando las mismas brasas de antaño, del mismo modo que diversos grupos ideológicos pueden arrimar el ascua morisca a su particular sardina ("Historia de la historia de los moriscos: La prostituta de Babilonia", pp. 41-85; "Asimilación o extirpación: la alternativa entre el etnocidio y el genocidio, solucionada mediante la expulsión", pp. 87-124). Matizables son, en mi opinión, algunos de sus rotundos juicios sobre ciertas opiniones seleccionadas *in media res*, además de quizá bordearse en ocasiones la traslación al pasado de conceptos de nuestro tiempo, pero esto no empece para el valor y el potencial reflexivos de toda esta parte, en especial en lo relativo a la aplicación del concepto de asimilación.

El segundo gran bloque de *Todos son uno* entra ya más específicamente en el análisis detallado de ese 'Morisco' construido por la comunidad de los cristianos viejos entre "El asco frente al otro" y la visión antitética propia en un espejo deformante (¿del Callejón del Gato?): el morisco es visto abundantemente como un cuerpo extraño que ha de ser expulsado del organismo español porque no sólo es peligroso como el temido turco, sino porque no puede ser español y, además, repele físicamente a los cinco sentidos corporales del cristiano: una excelente y pedagógica construcción intelectual para mostrar los grados "físicos" del rechazo intransigente del morisco. Dentro del mismo esquema, se animaliza al morisco para convertirlo en "bestia", en cuerpo sin aparente raciocinio que ha de ser dominado por el hombre bien mediante la sujeción y la dirección (el rebaño), bien por la doma (¡aunque cuidado con los cuervos!), bien por la simple y pura caza del animal salvaje: la bestialización no sólo rebaja los caracteres humanos del Otro, también las consideraciones éticas o morales para con él. Si es animal, es irracional, si es hombre es vicioso: feo, negro, pestilente, libidinoso, avaricioso ("el tesoro de los moros" siempre escondido en la noche de las manos cristianas). En este proceso el mundo musulmán-morisco llega a ser un mundo cristiano al revés: con los mismos elementos que éste pero todos subvirtiendo el orden natural. Las reliquias que han de poseer los musulmanes como hombres del siglo XVI son el contrapunto herético y risible de las cristianas: la visión del morisco adorando el Zancarrón corruptible de Mahoma o portando imágenes del Profeta es la extensión malintencionada, de raíces medievales que han de ser exploradas, de todo aquello que se ignora (*vid.* M.ª Jesús Rubiera, *Tirant contra el Islam*, Altea, 1993).

La abundantísima, a veces agotadora, sucesión de imágenes, comentarios, historias y visiones arquetípicas sobre el morisco no es el único mérito del libro: también lo es el análisis pormenorizado de todos ellos, quedando todavía algunos –y no es un

demérito– en el terreno de lo discutible (Cervantes, los romances, ¿no hay conciliadores en ambos lados?); el uso oportuno de textos de toda índole (quizá un uso más extenso del refranero podría ser provechoso); el traslado, siquiera parcial, a otros colectivos minoritarios de la España de los siglos XVI-XVII y, especialmente, el planteamiento de interrogantes que han de permanecer abiertos, renunciando con anticipación a agotarlos. Es éste un libro que tiene un lugar importante en la todavía muy parcialmente construida historia del antisemitismo (o de la xenofobia) en España: una historia que invoque, como hace José María Perceval, una metodología interdisciplinar para dar cuenta de un hecho en esencia complejo. *Habent su fata libelli*: estoy seguro de que el autor continuará con su trabajo para mejorar y completar más lo contenido en este libro; quizá debería insistir en que las erratas, abundantísimas, sean corregidas: no es que uno no vea las posibilidades metafóricas de que fray Damián Fonseca sea un "religioso cominico", pero el duende no suele ser tan generoso en los demás casos.

Luis F. BERNABÉ PONS

CARRASCO URGOITI, M.ª Soledad, *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)*, Prólogo de Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, Granada, Universidad de Granada, 1996, 320 pp., ISBN: 84-338-2180-6.

Recopilación oportuna de diez artículos publicados previamente por la autora más uno final inédito ("La comedia morisca de Lope de Vega", Discurso de Ingreso en la Academia Norteamericana de la Lengua Española, marzo de 1994), que ofrece una muy buena panorámica de los intereses e investigaciones de M.ª Soledad Carrasco Urgoiti. Cualquiera que esté familiarizado, siquiera de forma mínima, con la abundante bibliografía de la profesora Carrasco Urgoiti podrá reconocer en este libro las virtudes que han hecho de ella una figura de referencia en el estudio y análisis de esa materia propia, multiforme e incómoda que G. Cirot dio en llamar 'maurofilia literaria' y que son justamente ponderadas por F. Márquez Villanueva en el prólogo de este libro. Un merecido homenaje a su labor científica puede considerarse esta, como siempre, cuidada edición de la Universidad de Granada.

El primer bloque de la obra, tres artículos agrupados bajo el epígrafe de "La fiesta", incide directamente sobre la materia áulica, aunque se da un amplio espacio al reflejo de la fiesta en el discurso literario. La fiesta de moros y cristianos es analizada en una línea de antropología cultural desde sus posibles orígenes (a través de R. Ricard) y a través de su extensión por ciudades y países: nacida quizá a partir de ciertos festejos caballerescos medievales, los distintos pueblos que la celebran pronto hacen suyo el discurso paralelístico que gobierna el proceso de los festejos y asimismo la dialéctica antropológica que se mantenía en estos festejos, posiblemente modificados en el curso de los distintos acontecimientos que marcaban las relaciones entre las comunidades cristiana y morisca. Y no sólo los sucesos contemporáneos: romances, leyendas o canciones pronto se incorporan al acervo de la fiesta, mientras que la

comedia de moros y cristianos también se nutre de estos festejos. En el segundo bloque ("Romancero y comedia") se analizan, llenando un espacio que estaba llamativamente incompleto en la crítica, las relaciones entre el Romancero nuevo (fronterizo y morisco) y la comedia áurea, sea en grandes autores (Lope, Calderón), sea en otros mucho menos conocidos (Juan Bautista de Villegas): cómo, para cantar el destino providencial de una comunidad, se utiliza el material romancístico fundamentalmente ligado a la Granada nazarí (que, a su modo, no deja de ser una suerte de paisaje arcádico), decadente frente al brío castellano, para tratar los temas del reto y el combate y del amor contrariado, con el vivo recuerdo, en primera trama o en hilado secundario, de lo que los romances habían consagrado en el predispuesto público. Felipe Godínez y su comedia *De buen moro, buen cristiano* conforma el tercer bloque del libro ("Godínez y la Tradición de Moros y Cristianos"). La obra, escrita para exaltar casos de santidad en el Monasterio de Poblet, rehace unas leyendas sobre un noble musulmán que se convirtió a mediados del siglo XII y que murió mártir haciendo proselitismo en Alcira: la conciencia sobre el origen cristiano nuevo del autor parece encontrarse en el eje del mantenimiento de la tesis enmarcada en el título, tesis infrecuente en la época y enfrentada a la apologista de la expulsión de los moriscos. Realizada a partir del discurso que le ofrecía el género de la novela morisca, su "defensa del cristianismo nuevo que realiza a base de motivos religiosos" le aleja de la presentación habitual de la comedia morisca y, pese a sus deméritos formales, le otorga un cierto lugar en ella.

El cuarto bloque, "La Comedia Morisca como Tarea Colectiva", se acerca a *La luna africana*, comedia compuesta en 1643 por nueve autores y que, basada en las *Guerras Civiles de Granada* de Pérez de Hita y en el tratamiento de la relación entre musulmanes y cristianos solidificada por la novela morisca, tuvo un continuado éxito en Madrid hasta finales del siglo XVIII. Curiosa pieza dramática en la que, nacida argumentalmente de los géneros del siglo XVI, la autora ya descubre preludios de sensibilidades prerrománticas en el desplazamiento del interés hacia la patética historia de la sultana calumniada. "A modo de conclusión" forma la parte estrictamente inédita del presente libro, en la cual, decantándose razonadamente por el término de "comedia morisca" como suficientemente distintivo, analiza el múltiple proceso de cristalización de una literatura en la que el musulmán vencido pasa a un primer plano en el mismo período en el que el morisco real es cada vez más oprimido. Este recorrido sirve para enmarcar la producción dramatúrgica en este ámbito de Lope de Vega; el Fénix aparece en el máximo aprovechamiento literario de lo que tiene en derredor, de los romances al *Abencerraje*, atendiendo a lo que pide su admirado público, pero no siempre –como atinadamente se matiza– sometido a la sensibilidad colectiva: una aceptación de un cierto mestizaje (*El hijo de Reduán*) o el amor de cristiano ilustre y morisca (*Remedio en la desdicha*), hablan de un cierto margen de libertad creadora que Lope se otorga.

Este resumen, necesariamente sumario, no es sino una aproximación muy parcial a todo lo que se trata en este libro; son muchos otros los puntos que son objeto de análisis y reflexión continua y que no pueden recogerse aquí por extenso: la contraposición entre el discurso literario y la cruda realidad morisca; la conciencia popular frente al morisco (¿tiene por él el refranero la misma aversión generalizada que por el 'moro'?); la extensa influencia de la obra de Ginés Pérez de Hita (y, retomando las propias palabras de la autora, permítame ella insistir: ¿cuándo una versión española

de *The Moorish Novel*?); la valoración, en fin, de una sensibilidad y una estética que vierte unas inquietudes de difícil expresión por otros cauces y otros lares. Todos ellos deslindes de un mismo terreno que sigue siendo uno de los campos que dan pie a más interrogantes e interpretaciones de la crítica y en el que este volumen tiene un lugar propio.

Luis F. BERNABÉ PONS

CHEVEDDEN, Paul E.; KAGAY, Donald J.; PADILLA, Paul (eds.), *Iberia and the Mediterranean World in the Middle Ages. Essays in Honor of Robert I. Burns S.J. Vol. II. Proceedings from "Spain and the Western Mediterranean"*, Leiden-Nueva-York-Köln, ed. E. J. Brill (Col. The Medieval Mediterranean. Peoples, economies and Cultures, 400-1453, vol. 8), 1996 (1997), IX + 464 pp., 16,5 x 24,8 cm, ISBN: 90-04-10573-5.

La presente obra es una cuidada edición, en la que se nota la voluntad editorial de ofrecer un volumen misceláneo con una presentación que debería ser modelo a imitar (no así su excesivo precio de venta). Este esmerado volumen se presenta bajo la coordinación de P. Chevedden, D. Kagay y P. Padilla, y se ofrece como homenaje al que ha sido durante lustros el más notable de los historiadores medievalistas hispanistas estadounidenses, el P. Robert Ignatius Burns. También puede ser considerado como las actas del Coloquio que, como homenaje, le fue ofrecido en la Universidad de California los días 26 y 27 de octubre de 1992, promovido por el Centre for Medieval and Renaissance Studies de la UCLA.

Lo cuidado de la obra se manifiesta desde su principio, en que se ofrece, tras la fotografía de rigor del homenajeado: índice de contenidos, listado de ilustraciones, otro de tablas, nómina de participantes, agradecimientos y listado de abreviaturas. Tras esta sección instrumental, se nos abre propiamente el homenaje. Con buen criterio ha sido dividido en varias partes: su inicio se dedica a la figura del P. R. I. Burns y en el resto se agrupan las diferentes contribuciones, por temas. En un apartado introductorio de la división pentapartita, Paul Padilla aporta la dilatada bibliografía de R. I. Burns entre los años 1946-1996, complementándola con dos mapas de los territorios estudiados: la Península Ibérica y su levante (pp. xix-xxxvii), añadiendo una «Introduction» (pp. 1-14) en que se presenta la época objeto de estudio, en sus trazos más amplios, y se glosa cada estudio del homenaje; así, se presenta éste no como un compendio de estudios dispersos, sino como un todo coherente que responde a una misma realidad y época. En la primera parte, en línea con lo anterior (podían haberse unificado) Lawrence J. McCrank presenta a «R. I. Burns as Ethnologist and Historian of the Old World and the New» (pp. 17-43), ligando su pensamiento histórico con su formación como doctor en historia medieval y en antropología, explica su visión como "etno-historia", "estructuralismo cultural", en suma, como antropología de los grupos humanos que conformaron la realidad del reino de Valencia en los siglos medievales. Su conocimiento de la realidad de la "conquista del Pacífico" en los EE.UU. supuso una referencia para la comparación entre estos dos procesos tan lejanos en es-

pacio y tiempo; de ahí surgen sus conceptos de "fronteras culturales", "colonialismo medieval", etc., que para McCrank caracterizan a su línea investigadora como "discurso etnohistórico".

En la segunda parte dedicada a la "Guerra y la diplomacia" se incluyen tres estudios. En el primero, Paul E. Chevedden sobre «The Artillery of King James I the Conqueror» (pp. 47-93) hace un exhaustivo repaso a las fuentes para reconstruir el estado de la tecnología militar de la época de Jaume I, centrando su atención en la artillería de la época: las catapultas y almajaneques; compara terminológica y técnicamente la artillería contemporánea utilizada por los musulmanes, así como las influencias que recibieron de Bizancio y China. Le sigue el trabajo de Donald J. Kagay, «Army Mobilization, Royal Administration, and the Realm in the Thirteenth-Century Crown of Aragon» (pp. 95-115), en que estudia el ejército medieval catalano-aragonés: aprovisionamientos, animales de transporte, movilización armada, tipos de barcos de su marina, etc., así como lo relativo a la financiación por las cortes de las diferentes guerras sostenidas por Jaume I. Joseph F. O'Callaghan, «Kings and Lords in Conflict in Late Thirteenth-Century Castile and Aragon» (pp. 117-135), completa este panorama militar haciendo una evolución comparativa de la conflictividad señorial tras los reinados de Alfonso X y Jaume I; en torno a los 1260-1270 la nobleza de los dos reinos se sublevó contra sus monarcas, a causa de la elevación y del aumento del número de los impuestos, y de otros aspectos que consideraron como un ataque directo contra sus privilegios; esto acabará produciendo problemas sucesorios tras la muerte de Alfonso X y contra Pere III; en ambos reinos los acontecimientos son paralelos y muestran unas noblezas reacias a adoptar el nuevo concepto de monarquía que buscaba centralización, uniformidad y que todos los súbditos sirvieran a la corona sin considerar su estatus social.

La tercera parte, sugerentemente encabezada con el título de "La tierra de las tres religiones", en sus cuatro trabajos repasa la condición de las minorías sociorreligiosas de la corona y el papel de la orden franciscana como agente activo para su conversión. Primero, la comunidad judía, con Norman Roth y «The Civic Status of the Jew in Medieval Spain» (pp. 139-161), en que define en dos conceptos el estatuto de los judíos en la España medieval: "convivencia" y "servi camerae" (servidores de *la real cámara, que no implica servidumbre, sino "protección" por la casa real*); repasa su estatuto legal en los fueros de los reinos hispanos, así como su vida: viajes, comercio, etc., para argumentar la defensa real de sus personas y derechos y la igualdad legal que disfrutaron los judíos respecto del resto de súbditos, al menos en este primer período. En segundo lugar, los cristianos, y más concretamente los franciscanos, por Jill R. Webster: «Conversion and Co-existence: The Franciscan Mission in the Crown of Aragon» (pp. 163-177), en que analiza el papel de esta orden en las conversiones de judíos en la corona; aporta documentación sobre su actuación pastoral, en ocasiones nada caritativa, y hasta agresiva para con los judíos, desempeñando también una relevante labor de vigilancia sobre los conversos. Finalmente, los musulmanes reciben atención doble. Míkel de Epalza presenta una amplia panorámica en «Islamic Social Structures in Muslim and Christian Valencia» (pp. 179-190) con múltiples referencias bibliográficas y documentales para la comprensión del "estado de la cuestión" sobre la sociedad y la historia árabe valenciana; así, se repasan por grupos temáticos: aportaciones para el conocimiento de su evolución histórica, importancia del Levante peninsular en la geopolítica de al-Andalus, como frontera, la estructura

de su poblamiento, las mezquitas y el agua en la sociedad islámica peninsular, el urbanismo musulmán en su estructura y funcionamiento, los cambios que producen la conquista cristiana en las ciudades del Levante (en especial la instalación de iglesias), estudios de toponimia árabe, sobre la ganadería, las rábitas y su espiritualidad, etc.; se alude también a los proyectos conjuntos realizados con Burns y su equipo de la UCLA, y a la prolongada colaboración científica entre ambos grupos de investigación. El segundo estudio dedicado a los musulmanes es de objetivo preciso, pero de difícil resolución: Thomas F. Glick en «Berbers in Valencia: the Case of Irrigation» (pp. 191-206) revisa las teoría que relaciona a los beréberes con los riegos valencianos (como recuerda el reparto del agua basado en el tiempo) aun reconociendo que su implicación con ellos debió ser tardía; P. Guichard y M. Barceló insisten en la naturaleza tribal de la irrigación medieval islámica, identificándola con antiguos sistemas de riego beréberes, pero Glick concluye que "ambos, árabes y beréberes, regaban de acuerdo con modelos de administración tribal. Pero cómo discriminar entre las tipologías (styles) de las dos culturas, es aún una cuestión abierta".

La cuarta parte la forman cuatro estudios bajo el lema común de "Interacción secular y eclesiástica". Theresa M. Vann en «Lay and Eclesiastical Encounters on the Medieval Castilian Frontier» (pp. 209-224), aporta documentación sobre las disputas de la orden de Santiago y el concejo de Ocaña contra el obispado de Toledo en el s. XIII; los santiaguistas habían construido iglesias en ciertas zonas deshabitadas, lo cual provocó serios conflictos jurisdiccionales y de propiedad en tierras a lo largo del Tajo; además acciones del concejo de Ocaña para librarse de la tutela del obispado y para defender su independencia. Linda A. McMillin, con «Sacred and Secular Politics: the Convent of Sant Pere de les Puel·les in Thirteenth-Century Barcelona» (pp. 225-237), estudia este convento femenino (fundado en 945), dependiente directamente de la Santa Sede y analiza sus relaciones con otros de dominicos y franciscanos y la orden del Hospital, así como documentos relacionados con sus posesiones y donaciones que recibe, que hablan de una próspera e influyente comunidad. James W. Brodman hace lo propio con los mercedarios, «Ransomers or Royal Agents: The Mercedarians and the Aragonese Crown in the Four teenth Century» (pp. 239-251): Jaume II y Pere III utilizan esta orden como agentes reales, a través del control de la magistratura; en el s. XIV, a causa de algunos escándalos sufrirán un descrédito que acabará repercutiendo en su labor de rescate, siendo acusados de corrupción, pero el rey acudirá en su ayuda; se aducen varios casos en que actúan los mercedarios como agentes y representantes diplomáticos del rey. Elena Lourie aporta una exhaustiva documentación sobre la orden militar de Montesa, establecida en 1317, en «Conspiracy and Cover-up: The Order of Montesa on Trial (1352)» (pp. 253-317); treinta años después de su fundación se denuncia que se ha relajado en sus funciones monásticas y se le abre una investigación a instancias del papa Inocencio VI; la razón que se aduce para ello fue que la orden jamás sirvió a sus propósitos iniciales: la defensa de las fronteras frente a cualquier ataque islámico; se recoge la amplia documentación generada por este proceso, que evidenció las disensiones existentes entre sus miembros, el discutible proceder de su maestre, así como su pugna con la del Hospital y el intento de manipulación del proceso por parte del papado y del rey.

La última y más poblada de las cinco partes agrupa los estudios dedicados al "desarrollo urbano y comercial" de la corona; es encabezada por una síntesis de la evolución urbana catalanoaragonesa, realizada por Carmen Batlle en «The growth of

the Cities of the Crown of Aragon in the Later Middle Ages» (pp. 321-343): se repasan en los tres reinos los 26 centros urbanos más importantes; durante el s. XIII crecieron los centros urbanos, y sus oligarquías, en torno a las parroquias, cambiando la faz de las ciudades andalusíes originales; de este modo, en las ciudades catalanas la huella del urbanismo musulmán es aún evidente, especialmente en los barrios más antiguos; este período vio su fin con la Peste Negra, que trajo como resultado una fiebre constructora de catedrales, sólo alterada por la guerra civil de 1462-1472; Valencia siguió un ritmo diferente, creciendo sobre todo en el s. XV. David Abulafia se centra en el «Commerce and the Kingdom of Majorca, 1150-1450» (pp. 345-377), presenta a Mallorca como puerto, centro de negocios, lugar para la construcción y reparación de barcos, y para el almacenamiento de los productos del comercio con la Península y el Mágreb; también poseía una artesanía textil propia y pujante, exportando productos de lana; para el comercio mallorquín fue positivo su fusión con el entorno comercial de los mercaderes catalanes. El comercio de esclavos centra el estudio de Paul G. Padilla: «The Transport of Muslim Slaves in Fifteenth-Century Valencia» (pp. 379-393), como una parte relevante del comercio portuario de la ciudad de Valencia; aporta documentación registrada en el *Maestre Racional* sobre el origen de los esclavos, sus conversiones y bautismo, manumisión, impuestos y regulación de su tráfico en el s. XV; concluye que la esclavitud en el Mediterráneo no era una cuestión racial, sino religiosa. Bariša Krekić estudia las relaciones entre «Dubrovnik and Spain: Commercial and Human Contacts, Fourteenth-Sixteenth Centuries» (pp. 395-405), en los ss. XIV al XVI; analiza los documentos de los ss. XIII y XIV que hablan de intercambios comerciales, también de médicos, de los peregrinos a Santiago de Compostela y de las relaciones diplomáticas con la corte española de Carlos V (solicitando ayuda contra el turco). El espíritu viajero de los habitantes de los diversos reinos peninsulares da pie a William D. Phillips Jr., en «The Spanish Kingdoms and the Wider World in the Later Middle Ages» (pp. 407-430), para reconstruir el panorama de las relaciones internacionales de todos y cada uno de los reinos peninsulares en el siglo de Cristóbal Colón: en el reino de Granada, sus habitantes mantienen frecuentes relaciones comerciales y religiosas con el resto del mundo musulmán; en la corona de Aragón hay que destacar la relevancia del imperio mediterráneo catalán; Portugal siempre poseyó una clara vocación ultramarina, hacia el África meridional primero, continuando hacia América y el África Oriental; finalmente Castilla posee el Camino de Santiago, sus ferias y el comercio a través de los puertos atlánticos y ha conquistado Canarias; en conclusión: cuando Colón inicia su viaje ultramarino, en los reinos peninsulares se conocía muy bien el resto del mundo.

Una bibliografía (referencia para los estudios que incluyen "cita americana") completa la obra, como una útil guía; ahora bien, de mayor utilidad aún nos parece que es el índice toponomástico que cierra la obra. Desde hace tiempo llevamos reclamando la presencia de índices, cuanto más analíticos mejor, como herramienta indispensable para las obras colectivas, cara a su mejor manejo, comprensión y utilidad. No es sino el colofón para un libro cuidado, en que se nota el deseo de perdurar como una referencia obligada para el conocimiento de la Edad Media en los territorios del Levante peninsular.

Cuando se plantea publicar un homenaje tenemos en mente los diversos modelos que pueden seguirse, todos igualmente honrosos: el extenso o abierto a cualquier participación, el de los colegas de universidad, restringido a los investigadores ami-

gos, mixto de los anteriores, una reimpresión de estudios del homenajeado, etc., o finalmente el "panorámico" de una época o disciplina. En este sentido el homenaje a Robert I. Burns será punto de referencia científica durante años para diversas disciplinas, como ya lo es la obra del homenajeado. El cuidado formal que manifiesta y las aportaciones que encierra lo avalan como honroso tributo a tan estimado investigador.

Francisco FRANCO SÁNCHEZ

Noticias

Sharq al-Andalus, 13 (1996), pp. 331-334

NOTICIAS

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN SOBRE ORACIONES ALJAMIADAS, EN LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

El 1 de julio de 1996 se presentó en la Universidad de Alicante el Trabajo de Investigación de fin de Doctorado en Filología Árabe de Xavier Casassas Canals, Licenciado en Filología Semítica (Árabe), que había estudiado en las Universidades de Salamanca y Granada. Su trabajo –equivalente a las antiguas "tesinas"– tuvo por título *"Los siete alháicales". Una plegaria musulmana de mudéjares y moriscos*, con dos volúmenes: vol. 1, *Estudio introductorio*, 323 págs., y vol. 2, *Textos, traducción, apéndices*, 252 págs. El director fue el Dr. Míkel de Epalza Ferrer y el tribunal que lo calificó estaba compuesto por los Dres. María Jesús Rubiera Mata, Epalza y Luis Fernando Bernabé Pons.

En la primera parte se estudiaban y clasificaban los textos aljamiados sobre oraciones adoas y en la segunda parte se presentaban dos textos muy representativos de estas plegarias: "Los Siete Alháicales" y "Los Hermosos Nombres de Dios" (en cuatro versiones: árabe, aljamiada, transcripción del aljamiado, castellano moderno). El tema de su tesis doctoral que quedó inscrito será sobre "Las plegarias o adoas aljamiadas de mudéjares y moriscos. Clasificación, estudio y edición de textos". M.E.

TESIS DOCTORAL DE PINO VALERO CUADRA SOBRE "ESTUDIO Y EDICIÓN CRÍTICA DE LA LEYENDA MORISCA *LA DONCELLA CARCAYONA*", EN LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

En el Departamento de Filología Española de la Universidad de Alicante, dirigida por la Dra. María Jesús Rubiera Mata, Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos, y co-dirigida por el Dr. Miguel Ángel Lozano Marco, Titular de Filología Española, se presentó el 12 de noviembre de 1996 la tesis doctoral de María del Pino Valero Cuadra, Licenciada en Filología Española por la Universidad de Alicante y profesora durante varios años en el Departamento de Filología Románica de la Universidad de Bielefeld

(Alemania) y actualmente del Departamento de Filologías Integradas (Sección de Alemán) de la Universidad de Alicante. La tesis tiene por título *Estudio y edición crítica de la leyenda morisca* LA DONCELLA CARCAYONA, t. I *Estudio*, 312 pp.; t. II *Edición crítica*, 445 pp.

TEMAS MUDÉJARES EN EL CONGRESO INTERNACIONAL "JAIME II: 700 AÑOS DESPUÉS" (ALICANTE, LORCA, MURCIA, ORIHUELA, 28-31 OCTUBRE DE 1996)

Organizado por los catedráticos de Historia Medieval, Dr. José Hinojosa y Dr. Miguel Ángel Molina Molina, de las Universidades de Alicante y Murcia respectivamente, se celebró este Congreso, en conmemoración del VIII° Centenario de la incorporación a la Corona de Aragón de parte del Reino de Murcia, de la Corona de Castilla, invadido por el conde-rey Jaime II de Aragón, de la Casa de Barcelona (invasión en 1296, anexión de la Gobernación de Orihuela en 1307, por la Sentencia de Torrellas). Además de diversos aspectos de la política musulmana de la época de Jaime II (rey de Sicilia 1286-1296, de Aragón 1291-1327 y de Cerdeña 1324-1327), algunos trabajos presentados incidieron especialmente en los mudéjares de la época: Concha Alfaro Baena, "Castril: de Hisn frontero a Señorío bajomedieval" [frontera oriental de provincias de Granada y Jaén]; Antonio Linaje Conde y Adela Tarifa Fernández, "La evolución de la frontera en los Reinos Hispánicos" [hasta el episodio de la rebelión morisca en las Alpujarras, s. XVI]; Magdalena Martínez Almira, "Derechos y privilegios de los mudéjares de las tierras alicantinas bajo el reinado de Jaime II de Aragón".

XXIV SEMANA INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MEDIEVALES "EL HECHO RELIGIOSO EN LA EDAD MEDIA" (BARCELONA, 26-28 JUNIO 1996)

En el marco de estas Semanas de Estudios Medievales, organizadas desde hace ya casi un cuarto de siglo por el Institut d'Estudis Medievals, de la Universitat Autònoma de Barcelona, y el Institut d'Estudis de la Cultura Medieval, de la Universitat de Barcelona, el tema de 1996 se centró en "El fet religiós a l'edat mitjana", con temas inter-religiosos, presentados por los profesores Claramunt, Brown, Christian, Caparrós, Mitre, Epalza, Montserrat, Riera, A. Udina, Linage, del Val, Julià Viñamata y F. Udina. M.E.

TESIS DOCTORAL DE SALAH AARAB SOBRE MANUSCRITOS MORISCOS DE VIAJES CELESTES DE MAHOMA (UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, FILOLOGÍA ROMÁNICA, JUNIO 1996)

D. Salah Aarab, de nacionalidad egipcia, defendió su tesis doctoral en Filología Románica, dirigida por el Dr. Álvaro Galmés de Fuentes, que tenía por título *Edición, estudio lingüístico y glosario de los manuscritos moriscos: 5053 de la Biblioteca Nacional de Madrid, T 17 de la Real Academia de la Historia.*

TESIS INSCRITAS EN UNIVERSIDADES NORTEAMERICANAS

Dos temas de tema literario morisco aparecen inscritos en sendas Universidades norteamericanas, según la revista *Hispania*, de la American Association of Teachers of Spanish and Portuguese, publicada por la Georgetown University de Washington, vol. 78, n.º 2 (mayo de 1995): George ABDELNOUR, "Lost Labors of Love: The Poetics of Aljamía in Sixteenth-Century Spain", Univ. Yale, Prof. Menocal; Alba M.C. VERGARA, "The Social and Literary Framework of the *Abencerraje* and "Ozmin y Daraja": A Reception Analysis of the Interpolated Moorish Novel", Catholic University, Prof. Damiani.

EL DR. LUIS FERNANDO BERNABÉ PONS, PROFESOR TITULAR DE UNIVERSIDAD

El Dr. Bernabé Pons, del Departamento de Filologías Integradas de la Universidad de Alicante, del que es Secretario Académico, ha obtenido la plaza de Profesor Titular de Universidad en el área de conocimiento de "Estudios Árabes e Islámicos", en febrero de 1997. Actualmente secretario del Comité de Redacción de esta revista *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, es conocido, en particular, en las investigaciones sobre mudéjares y moriscos, por sus publicaciones sobre el morisco tunecino Ibrahim Taybili y su cancionero, sobre el texto morisco granadino del Evangelio de San Bernabé, sobre la lengua y literatura de mudéjares y moriscos y por su labor bibliográfica, ya desde la fundación del boletín *Aljamía* y con su libro *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca* y en la sección bibliográfica de esta revista.

TESIS DOCTORAL SOBRE "PETICIÓN DE LLUVIA" DE MUDÉJARES DEL SIGLO XV

En la Universidad Autónoma de Madrid se ha defendido (1995) la tesis doctoral "El *istisqâ'*: la petición de lluvia. Un manuscrito mudéjar del siglo XV", realizada por Almudena García Algarra y dirigida por el Dr. Serafín Fanjul García, que obtuvo la máxima calificación (Apto cum laude, por unanimidad).

ÍNDICE GENERAL

Comité de redacción 4

Colaboradores de este número 5

SECCIÓN "MUDÉJARES"

JUAN ANTONIO BARRIO BARRIO
La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo. La gobernación de Orihuela en el siglo XV 9

JOSÉ VICENTE CABEZUELO PLIEGO
Cristiano de Alá, renegado de Cristo. El caso de Abdalla, fill d'En Domingo Vallés, *un valenciano al servicio del Islam* 27

JOSÉ HINOJOSA MONTALVO
Las relaciones entre Elche y Granada (ss. XIV-XV). De Ridwan a la guerra de Granada 47

M.ª DE LOS LLANOS MARTÍNEZ CARRILLO
Oligarquización profesional y decadencia mudéjar. Los herreros murcianos (ss. XIV y XV) 63

SECCIÓN "MORISCOS"

FRANCISCO ANDÚJAR CASTILLO y MANUEL BARRIOS AGUILERA
El arte de usurpar. Señores, moriscos y cristianos viejos en el Marquesado de los Vélez, 1567-1568 85

LUIS F. BERNABÉ PONS
Una nota sobre Aḥmad Ibn Qāsim al-Ḥaŷarī Bejarano 123

ÁNCHEL CONTE CAZCARRO
La rama oscense de los Compañero (Apuntes biográficos) 129

MÍKEL DE EPALZA
Instalación de moriscos en Anatolia (documento Temimi, de 1613) 145

M.ª JESÚS RUBIERA MATA
La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada 159

JUAN B. VILAR
Una biblioteca morisca requisada en 1592 en la villa de Monóvar 169

SECCIÓN "TEXTOS Y CONTEXTOS"

MARAVILLAS AGUIAR AGUILAR y JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ MARRERO
El tratado astronómico del sexagenarium: *una aportación mudéjar valenciana a la historia de la ciencia* 183

FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ
El reino nazarí de Granada según un viajero mudéjar almeriense: Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ (m. después 895/1490) 203

LEONARD P. HARVEY
Robinson Crusoe y su mozo morisco Xury: Daniel Defoe y el mundo hispánico 225

VALERIANO SÁNCHEZ RAMOS
El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis del Mármol Carvajal 235

SECCIÓN "ARTE MUDÉJAR"

JUAN B. VILAR y JOSÉ INIESTA MAGÁN
Nota sobre la ampliación de un pozo mudéjar en Murcia en 1748 259

BIBLIOGRAFÍA

ANA REYES PACIOS LOZANO
Bibliografía de arte mudéjar. Addenda (1995-1996) 267

MÍKEL DE EPALZA y LUIS F. BERNABÉ PONS
Bibliografía de mudéjares y moriscos, II 273

RECENSIONES

F.J. GARCÍA MARCO, *Las comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV* (M. DE EPALZA) 313

T.F. GLICK, *From Muslim fortress to Christian castle. Social and cultural change in medieval Spain* (M. DE EPALZA) 314

M.D. MEYERSON, *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel* (M. DE EPALZA) 314

V. PONS ALÒS, *El Señorío de Sumacàrcer en la Baja Edad Media. De mudéjares a moriscos* (M. DE EPALZA) 315

C. STALL, *Possessing the Land. Aragon's Expansion into Islam's Ebro Frontier under Alfonso the Battler* (M. DE EPALZA) 316

A.J. GARGALLO MOYA, *El Concejo de Teruel en la Edad Media, 1177-1327* (M. DE EPALZA) 317

L.F. BERNABÉ PONS, *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español* 318

J.M.ª PERCEVAL, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII* (L.F. BERNABÉ PONS) 319

M.ª S. CARRASCO URGOITI, *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)* (L.F. BERNABÉ PONS) 321

P.E. CHEVEDDEN, D.J. KAGAY y P. PADILLA (eds.), *Iberia and the Mediterranean World in the Middle Ager* (F. FRANCO SÁNCHEZ) 323

NOTICIAS 329

ÍNDICE GENERAL 335

CENTRO
DE ESTUDIOS
MUDÉJARES

Instituto de Estudios Turolenses

ÁREA DE ESTUDIOS
ÁRABES E ISLÁMICOS

Universidad de Alicante